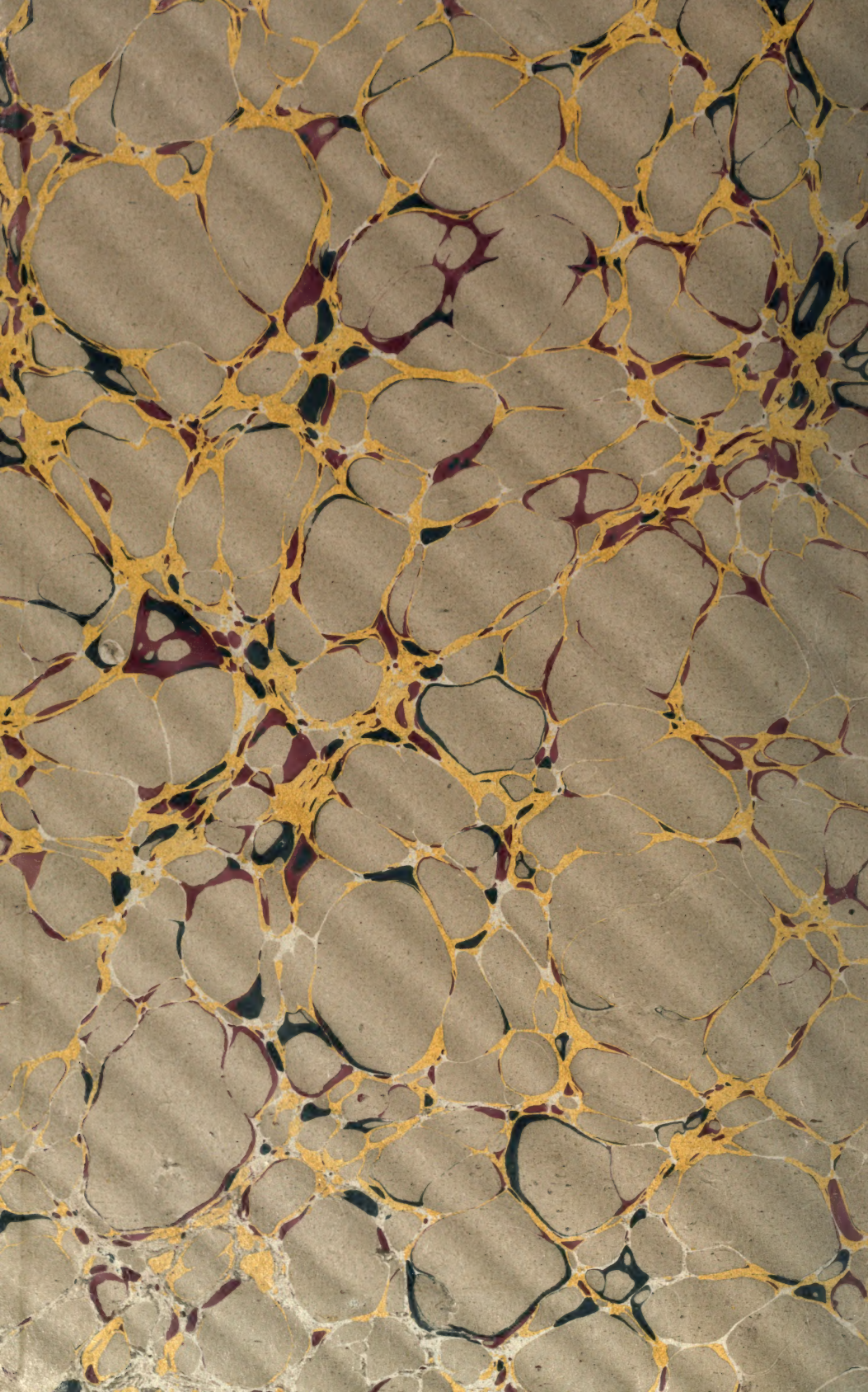
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



# REVUE
# PHILOSOPHIQUE
## DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

UNIVERSITY OF TORONTO

# REVUE PHILOSOPHIQUE

## DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

**TH. RIBOT**

---

PREMIÈRE ANNÉE

---

I

---

(JANVIER A JUIN 1876.)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE.

B
2
R4
t.1

20378
6

La *Revue philosophique* dont nous commençons la publication se propose d'être ouverte à toutes les écoles. A ce titre, elle n'a aucune profession de foi rigoureuse à faire, et il suffit d'indiquer brièvement le but qu'elle poursuit et les moyens qu'elle compte employer.

On peut, en fondant un journal philosophique, se proposer d'être l'interprète exclusif d'une doctrine, le représentant d'un système unique et à ce titre ne rien accepter qui s'en écarte. Telle n'est pas notre intention. Il y a, en France, des publications de ce genre qui accomplissent leur tâche avec habileté et ardeur. Mais il nous a semblé qu'à côté d'elles, il y avait place pour un travail d'un autre ordre qui aurait aussi son utilité. Notre *Revue* se propose de donner un tableau complet et exact du mouvement philosophique actuel, sans exclusion d'école. Elle ne veut être l'organe en titre d'aucun système et elle convie à son œuvre les étrangers comme les Français.

La tendance inévitable de chaque doctrine est de se renfermer en elle-même et de ne consacrer à ses adversaires que des articles de critique et de polémique; nous offrons ici au contraire à chacune d'elles un terrain neutre où elles pourront se produire, se rencontrer, s'étudier. Il n'est pas bien sûr, en effet, que les diverses écoles se connaissent suffisamment et peut-être qu'un contact réciproque aurait pour résultat de dissiper bien des malentendus; en tout cas, il permettrait de ne juger qu'en pleine connaissance de cause. Sans admettre un éclectisme qui n'aurait aucune valeur et qui n'a rien de commun avec l'esprit de la *Revue*, il nous semble difficile de nier que toutes les philosophies s'accordent par certains points et que, par conséquent, un contact entre elles est possible, autrement que

pour s'attaquer. Si vivement qu'elles se combattent, il est certain que les raisons qui les séparent sont bien moins nombreuses que celles qui les unissent, puisque toutes poursuivent les mêmes problèmes, parlent la même langue, s'adressent à une même famille d'esprits.

Pour donner ce tableau complet du mouvement philosophique, ce qui est notre but, le moyen le plus simple et le meilleur, c'est de laisser parler librement chaque école sous sa responsabilité propre. En conséquence, le positivisme pur, l'Ecole expérimentale qui compte des représentants en France et en Allemagne aussi bien qu'en Angleterre, le criticisme issu de Kant, le spiritualisme qui dans ces derniers temps a pris chez nous une nouvelle forme en s'inspirant surtout de Maine de Biran, trouveront ici un champ libre pour se produire. La *Revue* n'exclura que les articles en dehors du mouvement philosophique, c'est-à-dire qui étant consacrés à des doctrines déjà connues, rajeunies seulement par un talent d'exposition littéraire, n'auraient rien à apprendre aux lecteurs.

L'ensemble des questions que nous nous proposons d'embrasser est vaste. Sans prétendre en donner une classification qui ait quelque valeur scientifique, nous pouvons les ramener à cinq groupes.

Tout d'abord l'ensemble des études qui ont pour but la connaissance théorique de l'homme. La psychologie est une des parties les plus anciennes de la philosophie ; Socrate, avant tout, engageait l'homme à s'étudier. Mais ce qui alors paraissait assez simple est devenu pour nous un problème très-complexe. Nous n'en sommes plus au temps où l'on soutenait que la psychologie était à peu près faite. On n'oserait plus prétendre qu'il suffit pour la faire de s'étudier intérieurement et l'on reconnaît, en général, que l'anatomie, la physiologie, la pathologie mentale, l'histoire, l'anthropologie sont pour elle d'une utilité directe et immédiate. Il y a donc là un ample champ de recherches, surtout si l'on y joint la logique et l'esthétique qui ne sont guère que des parties de la psychologie, l'une étudiant le mécanisme de la raison humaine, l'autre une certaine forme de plaisir, celui que nous cause le beau.

La morale, avec les sciences qui s'y rattachent, forme un autre groupe consacré à l'étude des actions humaines. Ici encore nous rencontrons des conceptions nouvelles. Ainsi, tandis que les uns spirent à faire de la morale la base même et le dernier mot de

toute la philosophie, d'autres travaillent à la constituer en science humaine, indépendante de toute conception religieuse. Enfin d'autres, lui appliquant la méthode des sciences positives, recueillant et interprétant les faits actuels ou passés, cherchent à lui donner une base naturelle, à titre de condition d'existence de toute société.

Les sciences de la nature, organique ou organisée, suggèrent des théories générales qui sont pour nous du plus haut intérêt et qui entrent directement dans le domaine de la philosophie. Il suffit de rappeler à cet égard les discussions incessantes auxquelles le principe de la corrélation des forces et l'hypothèse de l'évolution donnent lieu et, dans un ordre plus restreint, les théories chimiques et les diverses conceptions de la vie.

Enfin, au delà de ces diverses spéculations qui toutes reposent à divers degrés sur l'expérience, la métaphysique, niée par les uns, posée à titre de simple possibilité par les autres, ne désespère pas d'atteindre le but et ne cesse de s'affirmer par des essais qu'aucun échec ne lasse. La *Revue* lui garde une place, car elle ne fait pas profession d'empirisme pur ; mais aux métaphysiciens eux-mêmes elle demandera des faits, étant bien persuadée que nulle part on ne peut se passer de l'expérience et que là où elle manque, il n'y a plus que des arguties de logique, des créations imaginaires ou des effusions mystiques.

Nous comptons aussi publier des études nouvelles sur l'histoire de la philosophie, en employant la méthode de critique rigoureuse qui tend à prévaloir de plus en plus dans les travaux historiques. Malgré les nombreux ouvrages qui ont paru en France depuis un demi-siècle, il reste beaucoup de questions à reprendre dans l'évolution de la pensée humaine, depuis les premiers essais de la philosophie grecque, que les orientalistes nous ont mis à même aujourd'hui de mieux comprendre, jusqu'aux systèmes du siècle dernier, comme ceux de Berkeley et de Hume, que les spéculations les plus récentes contribuent à éclairer.

Tel est l'ensemble des questions auxquelles la *Revue* consacrera soit des articles originaux, soit des comptes-rendus et des analyses. Nous espérons que le lecteur, quelque opinion qu'il professe, y trouvera du profit. Souvent, pour notre part, nous avons été frappés de ce fait que, tandis qu'un physiologiste n'oserait reprendre un problème avant de s'être assimilé l'œuvre de ses devanciers ; tandis

qu'un historien encourrait de graves reproches, s'il n'étudiait d'abord les travaux antérieurs aux siens ; en philosophie, au contraire, rien n'est plus commun que l'ignorance de ce qui se fait autour de nous. De là ce travail de pensée solitaire qui, pour une œuvre originale, aboutit presque toujours à des répétitions inutiles ou à la stérilité. La *Revue* s'efforcera de venir en aide à tous ceux qui pensent que pour trouver il ne suffit pas de se renfermer en soi-même, en leur fournissant ce qu'elle demande avant tout à ses collaborateurs : des faits et des documents.

# NOTE

## SUR L'ACQUISITION DU LANGAGE

### CHEZ LES ENFANTS ET DANS L'ESPÈCE HUMAINE

---

### I

#### L'ACQUISITION DU LANGAGE PAR LES ENFANTS

Les observations qui suivent ont été faites au fur et à mesure et rédigées sur place. — Le sujet était une petite fille dont le développement a été ordinaire, ni précoce ni tardif.

.... Dès la première heure, probablement par action réflexe, elle a crié incessamment, gigotté, remué tous ses membres, et peut-être tous ses muscles. Pendant la première semaine, sans doute aussi par action réflexe, elle remuait les doigts, et serrait même assez longtemps l'index qu'on lui donnait. Vers le troisième mois, elle commence à tâter avec ses mains, à avancer ses bras; mais elle ne sait pas encore diriger sa main, elle palpe et remue vaguement; elle essaie les mouvements des membres antérieurs, et les sensations tactiles et musculaires qui en sont l'effet; rien de plus. A mon avis, c'est de cette multitude énorme de mouvements perpétuellement essayés que se dégageront par sélection graduelle les mouvements intentionnels ayant un but et atteignant ce but. — Depuis quinze jours (deux mois et demi), j'en constate un qui est visiblement acquis; entendant la voix de sa grand'mère, elle tourne la tête du côté d'où vient la voix.

..... Même apprentissage spontané pour les cris que pour les mouvements. Ce progrès de l'organe vocal s'opère comme celui des membres; l'enfant apprend à émettre tel ou tel son, comme il apprend à tourner la tête ou les yeux, c'est-à-dire par tâtonnements et essais perpétuels.

Vers trois mois et demi, à la campagne, on la mettait au grand air sur un tapis dans le jardin; là, couchée sur le dos ou sur le ventre,

pendant des heures entières elle s'agitait des quatre membres et poussait une quantité de cris et d'exclamations variées, mais rien que des voyelles, pas de consonnes; cela dura ainsi plusieurs mois.

Par degrés, aux voyelles se sont ajoutées des consonnes, et les exclamations sont devenues de plus en plus articulées. Le tout a fini par composer une sorte de ramage très-diversifié et très-complet qui durait un quart d'heure de suite et recommençait dix fois par jour. Les sons (voyelles et consonnes) d'abord fort vagues et difficiles à noter se sont de plus en plus rapprochés de ceux que nous prononçons, et la série des simples cris est devenue presque semblable à ce que serait pour nos oreilles une langue étrangère que nous ne comprendrions pas. — Elle se complaît à son ramage comme un oiseau; on voit qu'elle en est heureuse, qu'elle sourit de plaisir; mais ce n'est encore qu'un ramage d'oiseau; car elle n'attache aucun sens aux sons qu'elle émet. Elle n'a acquis que le matériel du langage. (Douze mois.)

Elle l'a acquis en grande partie par elle-même et toute seule, pour une petite partie grâce à l'aide d'autrui et par imitation. Elle a fait d'abord *mm* spontanément en soufflant avec bruit, les lèvres fermées; cela l'amusait, et c'était là pour elle une découverte. De même pour un autre son, *kraaau*, prononcé du gosier en gutturales profondes; voilà la part de l'invention personnelle, accidentelle et passagère. — On a refait devant elle ces deux bruits à plusieurs reprises; elle a écouté attentivement, et maintenant elle parvient à les répéter tout de suite quand elle les entend. — Même remarque pour le son *papapapa*, qu'elle a dit d'abord plusieurs fois au hasard, et d'elle-même, qu'on lui a répété cent fois pour le lui fixer dans la mémoire et qu'elle a fini par dire volontairement, avec une exécution facile et sûre (toujours sans en comprendre le sens), comme un simple gazouillement qu'il lui est agréable de faire. — En somme l'exemple et l'éducation n'ont guères servi qu'à appeler son attention sur des sons que déjà elle ébauchait ou trouvait d'elle-même, à provoquer leur répétition ou leur achèvement, à diriger de leur côté sa préférence, à les faire émerger et surnager dans la foule des autres sons semblables. Mais toute l'initiative lui appartient. Il en est de même pour ce qui concerne les gestes. Pendant plusieurs mois, elle a essayé spontanément tous les mouvements des bras, la flexion de la main sur le poignet, le rapprochement des mains, etc. Puis, après enseignement et tâtonnements, elle est parvenue à frapper ses mains l'une contre l'autre, comme on le lui a montré en disant *bravo*, à tourner régulièrement les mains ouvertes, comme on le lui a montré en chantant *au bois*, *Joliette*, etc. L'exemple, l'enseignement, l'édu-

cation ne sont que des canaux qui dirigent; la source est plus haut.

Pour s'en convaincre, il suffit d'écouter pendant une heure son ramage; il est d'une flexibilité étonnante; je suis persuadé que toutes les nuances d'émotion, étonnement, gaîté, contrariété, tristesse, s'y traduisent par des variétés de ton; en cela elle égale ou même surpasse une personne adulte. Si je la compare à des animaux, même aux mieux doués en ce sens (chien, perroquet, oiseaux chanteurs), je trouve qu'avec une gamme de sons moins étendue, elle les surpasse aussi de beaucoup par la finesse et l'abondance de ses intonations expressives. Délicatesse d'impressions et délicatesse d'expressions, tel est en effet, parmi les animaux, le caractère distinctif de l'homme, et, comme on l'a vu [1], telle est chez lui la source du langage et des idées générales; il est parmi eux ce que serait un grand et fin poète, Heine ou Shakespeare, parmi des manœuvres et des paysans; en deux mots, il est sensible à une multitude de nuances, bien mieux à tout un ordre de nuances, qui leur échappent. — On s'en aperçoit encore à l'espèce et au degré de sa curiosité. Chacun peut remarquer qu'à partir du cinquième ou sixième mois, pendant deux ans et davantage, les enfants emploient tout leur temps à faire des expériences de physique. Aucun animal, pas même le chat, le chien, ne fait cette étude continuelle de tous les corps qui sont à sa portée; toute la journée l'enfant dont je parle (12 mois) tâte, palpe, retourne, fait tomber, goûte, expérimente ce qui tombe sous sa main; quel que soit l'objet, balle, poupée, hochet, jouet, une fois qu'il est suffisamment connu, elle le laisse, il n'est plus nouveau, elle n'a plus rien à apprendre, il ne l'intéresse plus. Curiosité pure; le besoin physique, la gourmandise n'y est pour rien; il semble que déjà dans son petit cerveau chaque groupe de perceptions tende à se compléter, comme dans le cerveau d'un enfant qui se sert du langage.

Elle ne prononce encore aucun mot en y attachant un sens; mais il y a deux ou trois mots auxquels elle attache un sens lorsqu'on les prononce. Elle voit tous les jours son grand-père, dont on lui a montré souvent le portrait au crayon, beaucoup plus petit, mais très-ressemblant. Depuis deux mois environ (10 mois), quand on lui dit vivement : « Où est grand-père? » elle se tourne vers ce portrait et lui rit. Devant le portrait de sa grand'mère, moins ressemblant, aucun geste semblable, aucun signe d'intelligence. — Depuis un mois (11 mois), quand on lui demande : « Où est maman? » elle se tourne vers sa mère. De même, pour son père. — Je n'oserais affirmer que ces trois actions dépassent l'intelligence animale. Un petit chien

1. *De l'Intelligence*, par H. Taine, tome 1er, livre 1er.

qui est ici comprend au même degré quand on lui crie le mot *sucre;* il arrive du fond du jardin pour en attraper son morceau. Il n'y a là qu'une association, pour le chien entre un son et telle sensation de saveur, pour l'enfant entre un son et la forme perçue d'un visage individuel; l'objet désigné par le son n'est pas encore un caractère général. — Cependant je crois que le pas a été franchi (12 mois); voici un fait décisif à mes yeux. Cet hiver, on la portait tous les jours chez sa grand'mère, qui lui montrait très-souvent une copie peinte d'un tableau de Luini où est un petit Jésus tout nu; on lui disait en lui montrant le tableau : « Voilà le bébé. » Depuis huit jours, quand dans une autre chambre, dans un autre appartement, on lui dit, en parlant d'elle-même : « Où est le bébé? » elle se tourne vers les tableaux quels qu'ils soient, vers les gravures quelles qu'elles soient. *Bébé* signifie donc pour elle quelque chose de général, ce qu'il y a de commun pour elle entre tous les tableaux et gravures de figures et de paysages, c'est-à-dire, si je ne me trompe, *quelque chose de bariolé dans un cadre luisant*. En effet, il est clair que les objets peints ou dessinés dans les cadres sont de l'hébreu pour elle; au contraire le carré lustré, lumineux, enserrant un barbouillage intérieur a dû la frapper singulièrement. Voilà le premier mot général; la signification qu'elle lui donne n'est pas celle que nous lui donnons; il n'en est que plus propre à montrer le travail original de l'intelligence enfantine. Car si nous avons fourni le mot, nous n'avons pas fourni le sens; le caractère général que nous voulions faire saisir à l'enfant, n'est pas celui qu'elle a choisi; elle en a saisi un autre, approprié à son état mental, et pour lequel aujourd'hui nous n'avons point de nom précis.

... 14 mois et 3 semaines. Les acquisitions des six dernières semaines ont été notables; outre le mot *bébé*, elle en comprend plusieurs autres, et il y en a cinq ou six qu'elle prononce en leur attribuant un sens. Au gazouillement pur et qui n'était qu'une suite de gestes vocaux, a succédé un commencement de langage intentionnel et déterminé. Les principaux mots qu'elle prononce aujourd'hui sont *papa*, *maman*, *tété* (nourrice), *oua-oua* (chien), *kokp* (poule, coq), *dada* (cheval, voiture), *mia* (minet, chat), *kaka* et *tem;* les deux premiers ont été *papa* et *tem*, ce dernier mot très-curieux et digne de toute l'attention de l'observateur.

*Papa* a été prononcé pendant plus de quinze jours, sans intention, sans signification, comme un simple ramage, comme une articulation facile et amusante. C'est plus tard que l'association entre le nom et l'image ou perception de l'objet s'est précisée, que l'image ou perception du père a appelé sur les lèvres le son *papa*, que ce son prononcé par un autre a définitivement et régulièrement évoqué

en elle le souvenir, l'image, l'attente, la recherche de son père. Entre les deux états, il y a eu une transition insensible, difficile à démêler; le premier état subsiste encore en certains moments, quoique le second soit établi; parfois elle joue encore avec le son, quoiqu'elle en comprenne le sens. — Cela se voit très-aisément pour d'autres mots ultérieurs, par exemple pour le mot *kaka;* elle le répète encore souvent hors de propos, sans intention, en façon de ramage, dix fois de suite, au grand déplaisir de sa mère, comme un geste vocal intéressant, pour exercer une faculté nouvelle; mais souvent aussi elle le dit avec intention, quand elle a besoin. De plus il est clair qu'elle en a changé ou élargi le sens, comme pour le mot *bébé;* par exemple, hier, dans le jardin, voyant deux petites places humides, deux traînées d'arrosoir sur le sable, elle a répété son mot avec un sens visible et voulu; elle désigne par ce mot *ce qui mouille.*

Grande facilité pour les intonations imitatives. Elle a vu et entendu des poules, et répète *koko* beaucoup plus exactement que nous, avec l'intonation gutturale des bêtes elles-mêmes. Ceci n'est qu'une faculté du gosier; il y en a une autre bien plus frappante, qui est le don humain par excellence, et qui se manifeste en vingt façons; je veux parler de l'aptitude à saisir les analogies; là est la source des idées générales et du langage. On lui montre sur les murs d'une chambre des oiseaux peints, rouges et bleus, longs de deux pouces, et on lui a dit une seule fois en les lui montrant : « Voici des kokos. » Elle a été tout de suite sensible à la ressemblance; pendant une demi-journée son plus vif plaisir a été de se faire porter tout le long des murs de la chambre, en disant avec enthousiasme à chaque nouvel oiseau : *koko!* Jamais un chien, un perroquet n'en ferait autant; à mon avis, on saisit ici sur le fait l'essence du langage. — Même facilité pour les autres analogies. Elle a vu d'abord un petit chien noir qui appartient à la maison et qui aboie souvent; c'est à propos de lui qu'elle a pour la première fois appris le mot *oua-oua.* Elle l'a très-vite appliqué et avec très-peu d'aide aux chiens de toute taille et de toute espèce qu'elle a vus dans la rue, puis, chose plus remarquable, aux chiens de faïence bronzée qui sont auprès de l'escalier. Bien mieux, avant-hier, voyant un chevreau d'un mois qui bêlait, elle a dit *oua-oua*, le nommant d'après le chien qui est la orme la plus voisine, et non d'après le cheval qui est trop grand ou d'après le chat qui a une toute autre allure[1]. — Voilà le trait dis-

1. « Quand les Romains virent pour la première fois des éléphants, ils les appelèrent *bœufs de Lucanie.* De même des tribus sauvages qui n'avaient jamais vu de chevaux appelaient les chevaux *gros cochons.* » (Lectures on M. Darwin's philosophy of language by Max Mueller, p. 48 (1873).

tinctif de l'homme; deux perceptions successives fort dissemblables laissent néanmoins un résidu commun qui est une impression, une sollicitation, une impulsion distincte dont l'effet final est telle expression inventée ou suggérée, c'est-à-dire tel geste, tel cri, telle articulation, tel nom.

J'en viens au mot *tem*, l'un des plus notables et l'un des premiers qu'elle ait prononcés. Tous les autres sont probablement des attributifs [1], et les assistants n'ont pas eu de peine à les comprendre; celui-ci est probablement un démonstratif, et, comme ils n'avaient rien pour le traduire, il leur a fallu plusieurs semaines pour en démêler le sens.

D'abord et pendant plus de quinze jours, l'enfant a prononcé ce mot *tem* comme le mot *papa*, sans lui donner un sens précis, à la façon d'un simple ramage; elle exerçait une articulation dentale terminée par une articulation labiale et s'en amusait. Peu à peu ce mot s'est associé en elle à une intention distincte; aujourd'hui il signifie pour elle : *donne*, *prends*, *voilà* ou *regarde*; en effet, elle le prononce très-nettement, plusieurs fois de suite, avec insistance, tantôt pour avoir un objet nouveau qu'elle voit, tantôt pour nous engager à le prendre, tantôt pour attirer sur lui notre attention. Tous ces sens sont réunis dans le mot *tem*. Peut-être vient-il du mot *tiens* qu'on a employé souvent avec elle et dans un sens assez voisin. Mais il me semble plutôt que c'est un mot créé par elle et spontanément forgé, une articulation sympathique, qui, d'elle-même, s'est trouvée d'accord avec toute intention arrêtée et distincte, et qui, par suite, s'est associée à ses principales intentions arrêtées et distinctes, lesquelles sont aujourd'hui des envies de prendre, d'avoir, de faire prendre, de fixer son regard ou le regard d'autrui. En ce cas c'est *un geste vocal naturel*, non appris, à la fois impératif et démonstratif, puisqu'il exprime à la fois le commandement et la présence de l'objet sur lequel porte le commandement; la dentale *t* et la labiale *m* réunies dans un son bref, sec, subitement étouffé, correspondent très-bien, sans convention et par leur seule nature, à ce sursaut d'attention, à ce jaillissement de la volonté brusque et nette. — Ce qui rend cette origine probable, c'est que d'autres mots ultérieurs et dont on parlera tout à l'heure sont visiblement l'œuvre, non de l'imitation, mais de l'invention [2].

1. Max Mueller, Lectures on the science of language, 6e Ed., Tome I, p. 309 : les sciences d'une langue sont au nombre de 400 ou 500, et se divisent en deux groupes, les unes attributives, les autres démonstratives.

2. Le petit garçon d'un voisin, à 20 mois, avait un vocabulaire de sept mots, et parmi ceux-ci ce mot *ça y est*, assez analogue au mot *tem* et intraduisible

... Du 15e au 17e mois. — Grands progrès. Elle a appris à marcher et même à courir, elle est ferme sur ses petites jambes. On voit qu'elle acquiert tous les jours des idées, et qu'elle comprend beaucoup de phrases, par exemple : « Apporte la balle. Va faire doudou à la dame (caresser de la main et tendre la joue). Viens dans les jambes de papa. Va là-bas. Viens ici, etc. » Elle commence à distinguer le ton fâché du ton satisfait; elle cesse de faire ce qu'on lui interdit avec un visage et une voix sévères; elle a spontanément et souvent l'envie d'être embrassée, et pour cela elle tend le front et dit d'une voix câline : *papa*, ou *maman*. — Mais elle n'a appris ou inventé que très-peu de mots nouveaux. Les principaux sont *Pa* (Paul), *Babert* (Gilbert), *bébé* (enfant), *bééé* (la chèvre), *cola* (chocolat), *oua-oua* (chose bonne à manger), *ham* (manger, je veux manger). — Il y en a d'autres et assez nombreux, qu'elle comprend, mais ne prononce pas, par exemple : « Grand-père, grand'mère »; ses organes vocaux trop peu exercés ne reproduisent pas encore tous les sons qu'elle connaît et auxquels elle attache un sens.

*Cola* (chocolat) est une des premières friandises qu'on lui ait données; c'est le bonbon qu'elle préfère. Tous les jours elle allait chez sa grand'mère, qui lui donnait une pastille; elle sait très-bien reconnaître la boîte, insister en la montrant du doigt pour qu'on l'ouvre. D'elle-même et sans nous, ou plutôt malgré nous, elle a étendu le sens de ce mot; en ce moment elle l'applique à toutes les friandises : elle dit *Cola* quand on lui donne du sucre, de la tarte, des raisins, une pêche, une figue[1]. — On a déjà vu plusieurs exemples de cette généralisation spontanée; ici elle était aisée; car la saveur du chocolat, celle du raisin, de la pêche, etc., coïncident en ceci, qu'étant toutes agréables elles provoquent le même désir, celui d'éprouver encore une fois la sensation agréable. Un désir ou impulsion si distincte aboutit sans difficulté à un air de tête, à un geste de la main, à une expression, par suite, à un nom.

*Bébé*. On a vu la signification singulière qu'elle donnait d'abord à ce mot; peu à peu, par l'effet de l'éducation, il s'est rapproché chez elle du sens ordinaire. On lui a montré d'autres enfants en lui disant *bébé;* on l'a appelé elle-même de ce nom; à présent elle y répond. De plus, en la mettant devant une glace très-basse et en lui montrant

comme lui dans notre langage; car il l'employait à tout propos, pour dire *voilà, je l'ai, c'est fait, il est venu*, et désignait par là tout achèvement d'action et d'effet.

1. De même le petit garçon de 20 mois cité plus haut dit *téterre* (pomme de terre) pour désigner les pommes de terre, la viande, les haricots, presque tout ce qui est bon à manger, sauf le lait pour lequel il dit *lolo*. Peut-être pour lui *téterre* signifie tout ce qui, étant solide ou demi-solide, est bon à manger.

son visage réfléchi, on lui a dit : c'est « *bébé* »; maintenant elle va toute seule devant la glace et dit *bébé* en riant quand elle s'y voit. — Partant de là, elle a étendu le sens du mot; elle appelle *bébés* toutes les figurines, par exemple les statues en plâtre de demi-grandeur qui sont dans l'escalier, les figures d'hommes et de femmes des petits tableaux et des estampes. — Cette fois encore l'éducation produit un effet sur lequel on ne comptait pas; le caractère général saisi par l'enfant n'est pas celui que nous voulions lui faire saisir; nous lui avons enseigné le son, il en a inventé le sens.

*Ham* (manger, je veux manger). Ici tout est créé, le son et le sens. Ce son est apparu au quatorzième mois; pendant plusieurs semaines je ne l'ai considéré que comme un gazouillement; à la fin, j'ai vu qu'il se produisait, sans jamais manquer, en face de la nourriture. Maintenant l'enfant ne manque jamais de le faire quand elle a faim ou soif, d'autant plus qu'elle voit que nous le comprenons et que, par cette articulation, elle obtient à boire et à manger. Quand on l'écoute avec attention et quand on essaie de la reproduire soi-même, on s'aperçoit que c'est *le geste vocal naturel* de quelqu'un qui happe quelque chose; il commence par une aspirée gutturale voisine d'un aboiement et finit par l'occlusion des lèvres exécutée comme si l'aliment était saisi et englouti; un homme ne ferait pas autrement si, parmi des sauvages, les mains liées, et n'ayant pour s'exprimer que ses organes vocaux, il voulait dire qu'il a envie de manger. — Peu à peu, l'intensité et la singularité de la prononciation primitive se sont atténuées; nous lui avons répété son mot mais en l'adoucissant; par suite chez elle la portion gutturale et labiale a cessé de prédominer; la voyelle intermédiaire a pris le dessus; au lieu de *Hamm*, c'est *am;* et maintenant, à l'ordinaire, nous nous servons de ce mot comme elle. L'originalité, l'invention est si vive chez l'enfant que, s'il apprend de nous notre langue, nous apprenons de lui la sienne.

*Oua-oua.* — Ce n'est guère que depuis trois semaines (fin du seizième mois) qu'elle prononce ce mot dans le sens de chose bonne à manger. Nous sommes restés quelque temps sans le comprendre; car elle l'employait depuis longtemps et l'emploie encore aussi dans le sens de chien. Pas un aboiement dans la rue qui n'évoque chez elle ce mot dans le sens de chien, et avec le plaisir vif d'une découverte. — Dans ce nouveau sens, le son a oscillé entre *va-va* et *oua-oua*. Probablement le son que j'écris *oua-oua* est double pour elle selon la signification double qu'elle y attache; mais mon oreille ne peut saisir cette différence; les sens des enfants bien moins émoussés que les nôtres perçoivent des nuances délicates que nous ne distinguons

plus. Quoi qu'il en soit, à table, à la vue d'un mets dont elle a envie, elle dit plusieurs fois de suite *oua-oua;* elle dit aussi le même mot, quand, après en avoir mangé, elle veut en manger encore. Mais c'est toujours en présence d'un mets et pour désigner quelque chose de mangeable. En cela le mot se distingue de *am* qu'elle n'emploie que pour désigner son envie de manger, sans spécifier la chose à manger. Ainsi, quand dans le jardin elle entend sonner la cloche du dîner, elle dit *am* et non *oua-oua;* au contraire, à table, devant une côtelette, elle dit *oua-oua*, et bien moins souvent *am*.

D'autre part le mot *tem* (donne, prends, regarde) dont j'ai parlé est depuis deux mois tombé en désuétude; elle ne le dit plus, et je ne vois pas qu'elle l'ait remplacé par un autre. La cause en est sans doute que nous n'avons pas voulu l'apprendre; il ne correspondait à aucune de nos idées, parce qu'il en réunissait trois fort distinctes; nous ne nous en sommes pas servi avec elle; par suite elle a cessé de s'en servir.

Si l'on résume les faits que je viens de raconter, on arrive aux conclusions suivantes; c'est aux observateurs à les contrôler par des observations faites sur d'autres enfants :

A l'origine l'enfant crie et emploie son organe vocal de la même façon que ses membres, spontanément et par action réflexe. — Spontanément et par plaisir d'agir, il exerce ensuite son organe vocal de la même façon que ses membres, et en acquiert l'usage complet par tâtonnement et sélection. — Des sons non articulés, il passe ainsi aux sons articulés. — La variété d'intonations qu'il acquiert, indique chez lui une délicatesse d'impression et une délicatesse d'expression supérieures. — Par cette délicatesse il est capable d'idées générales. — Nous ne faisons que l'aider à les saisir en lui suggérant nos mots. — Il y accroche des idées sur lesquelles nous ne comptions pas et généralise spontanément en dehors et au delà de nos cadres. — Parfois il invente non seulement le sens du mot, mais le mot lui-même. — Plusieurs vocabulaires peuvent se succéder dans son esprit, par l'oblitération d'anciens mots que de nouveaux mots remplacent. — Plusieurs significations peuvent se succéder pour lui autour du même mot qui reste fixe. — Plusieurs mots inventés par lui sont des gestes vocaux naturels. — Au total, il apprend la langue déjà faite, comme un vrai musicien apprend le contre-point, comme un vrai poète apprend la prosodie; c'est un génie original qui s'adapte à une forme construite pièce à pièce par une succession de génies originaux; si elle lui manquait, il la retrouverait peu à peu ou en découvrirait une autre équivalente.

... L'observation a été interrompue par suite des calamités de l'an-

née 1870. — Les notes qui suivent peuvent servir à constater l'état mental d'un enfant : à beaucoup d'égards c'est celui des peuples primitifs dans la période poétique et mythologique. — Un jet d'eau qu'elle a vu pendant trois mois sous ses fenêtres la mettait tous les jours dans un transport de joie toujours nouvelle ; de même la rivière au-dessous d'un pont : il était visible que l'eau luisante et mouvante lui semblait d'une beauté extraordinaire ; « l'eau, l'eau ! » ses exclamations ne finissaient pas (20 mois.) — Un peu plus tard (2 ans 1/2) elle a été extrêmement frappée par la vue de la lune. Tous les soirs elle voulait la voir ; quand elle l'apercevait à travers les vitres, c'étaient des cris de plaisir ; quand elle marchait, il lui semblait que l'astre marchait aussi, et pour elle cette découverte était charmante. Comme la lune apparaissait selon les heures à divers endroits, tantôt devant la maison, tantôt par derrière, elle criait : « Encore une lune, une autre lune ! » — Un soir (3 ans) comme elle s'enquérait de la lune, on lui dit qu'elle est allée se coucher, et là-dessus elle reprend : « Où donc est la bonne de la lune ? » — Tout ceci ressemble fort aux émotions et aux conjectures des peuples enfants, à leur admiration vive et profonde en face des grandes choses naturelles, à la puissance qu'exercent sur eux l'analogie, le langage et la métaphore pour les conduire aux mythes solaires, lunaires, etc. Admettez qu'un pareil état d'esprit soit universel à une époque ; on devine tout de suite les cultes et les légendes qui se formeraient. Ce sont celles des *Védas*, de l'*Edda*, et même d'Homère.

Si on lui parle d'un objet un peu éloigné, mais qu'elle peut se représenter nettement parce qu'elle l'a vu ou qu'elle en a vu de semblables, sa première question est toujours : « Qu'est-ce qu'il dit ? — Qu'est-ce qu'il dit, le lapin ? — Qu'est-ce qu'il dit, l'oiseau ? Qu'est-ce qu'il dit, le cheval ? Qu'est-ce qu'il dit, le gros arbre ? » Animal ou arbre, elle le traite tout de suite comme une personne, elle veut savoir sa pensée, sa parole, c'est là pour elle l'essentiel ; par une induction spontanée, elle l'imagine d'après elle et d'après nous ; elle l'humanise. — On retrouve cette disposition chez les peuples primitifs, et d'autant plus forte qu'ils sont plus primitifs ; dans l'*Edda*, surtout dans le *Mabinogion*, les animaux ont aussi la parole ; un aigle, un cerf, un saumon sont de sages vieillards expérimentés, qui se souviennent des événements anciens et instruisent l'homme [1].

Il faut bien du temps et bien des pas à un enfant pour arriver à des idées qui nous semblent simples. Quand ses poupées avaient la

1. Pareillement elle dit : « Ma voiture ne *veut* pas marcher ; elle est *méchante.* »

tête cassée, on lui disait qu'elles étaient mortes. Un jour sa grand'-mère lui dit : « Je suis vieille, je ne serai pas toujours avec toi, je mourrai. » — « Alors, tu auras la tête cassée ? » — Elle a répété cette idée à plusieurs reprises; maintenant encore (3 ans 1 mois), pour elle, être morte, c'est avoir la tête cassée. — Avant-hier une pie tuée par le jardinier a été pendue par la patte au bout d'une perche, en guise d'épouvantail; on lui a dit que la pie était morte, elle a voulu la voir. « Qu'est-ce qu'elle fait, la pie ? » — « Elle ne fait rien, elle ne remue plus, elle est morte. » — « Ah! » — Pour la première fois l'idée de l'immobilité finale vient d'entrer dans sa tête. Supposez qu'un peuple s'arrête à cette idée, et ne définisse pas la mort autrement; l'*au-delà* pour lui sera le *schéol* des Hébreux, le lieu où vivent d'une vie vague, presque éteinte, les morts immobiles. — *Hier* signifie pour elle *dans le passé*, et *demain* signifie *dans l'avenir;* aucun de ces deux mots ne désigne dans son esprit un jour précis par rapport à celui d'aujourd'hui, le précédent ou le suivant. Voilà encore un exemple d'un sens trop vaste qu'il faudra rétrécir. — Il n'y a presque pas de mot employé par un enfant dont le sens ne doive subir cette opération. Comme les peuples primitifs, ils sont enclins aux idées générales et vastes ; les linguistes nous disent que tel est le caractère des racines, et partant des conceptions premières telles qu'on les trouve dans les plus anciens documents, notamment dans le *Rig-Véda*.

En général l'enfant présente à l'état passager des caractères mentaux qui se retrouvent à l'état fixe dans les civilisations primitives, à peu près comme l'embryon humain présente à l'état passager des caractères physiques qui se retrouvent à l'état fixe dans des classes d'animaux inférieurs.

## II

### L'ACQUISITION DU LANGAGE PAR L'ESPÈCE HUMAINE.

Une pareille question ne pouvait être traitée avec compétence que par un philologue. Par bonheur l'un des plus éminents linguistes de notre temps, M. Max Müller, vient d'en donner une solution à la fois très-simple, très-ingénieuse et très-solidement fondée [1].

Sur tous les points essentiels, les conclusions auxquelles M. Max Müller arrive par la philologie sont celles auxquelles nous sommes

1. Lectures on M. Darwin's philosophy of language, delivered at the royal Institution. (Mars et avril 1873), (publiées ensuite dans Fraser's Magazine, Mai 1873).

arrivés par la psychologie. Selon lui, il y a deux sortes de langages, l'un qu'il appelle *émotionnel* et qui nous est commun avec les brutes, l'autre qu'il appelle *rationnel* et qui est propre à l'homme. Ce langage *émotionnel* comprend les cris, les interjections, les sons imitatifs. « Si un chien aboie, c'est un signe qu'il est en colère, content ou surpris ; tous les chiens parlent ce langage, tous les chiens l'entèndent, et d'autres animaux aussi, les chats, les moutons, même les enfants apprennent à le comprendre. Un chat qui a été effrayé ou mordu une fois par un chien aboyant comprendra aisément le son, et se sauvera aussi bien que tout autre être qualifié de raisonnable. » Seulement s'il se sauve, c'est que, par association, l'aboiement évoque en lui l'image ou représentation sensible du chien qui s'élance et de la paire de crocs qui vont entrer dans sa peau. Le langage *rationnel* et spécialement humain est tout autre : considérés dans leur sens primitif, les mots qui le composent évoquent non des représentations sensibles, mais des concepts généraux; à ce titre on l'appelle rationnel, parce que la raison est la faculte de former et de manier ces concepts généraux. » « Il n'y a pas de langage, même « parmi les sauvages les plus dégradés, dans lequel la très-grande « majorité des mots ne soit rationnelle. Nous n'entendons pas par « langue rationnelle, une langue possédant des termes aussi abstraits « que *blancheur*, *bonté*, *avoir*, *être*, mais toute langue dans laquelle « les mots les plus concrets eux-mêmes sont fondés sur des concepts « généraux, et dérivés de racines qui expriment des concepts géné- « raux. Il y a dans toute langue une couche de mots qui peuvent être « appelés purement *émotionnels*; cette couche est plus ou moins « grande suivant le génie et l'histoire de chaque nation ; elle n'est « jamais cachée entièrement par les couches postérieures du langage « rationnel. La plupart des interjections, beaucoup de mots imitatifs « appartiennent à cette classe ; leur caractère et leur origine sont par- « faitement manifestes, et personne ne peut soutenir qu'ils reposent « sur des concepts généraux. Mais, si nous défalquons cette couche « inorganique, tout le reste de la langue, soit chez nous, soit chez les « derniers des sauvages, peut être ramené à des *racines*, et chacune « de ces racines est le signe d'un concept général. Telle est la plus « importante découverte de la linguistique... Ces racines, qui, en réa- « lité, sont les plus vieux titres de notre droit à la qualité d'êtres rai- « sonnables, fournissent encore aujourd'hui la sève vivante des mil- « lions de mots prononcés sur la surface du globe, tandis qu'on n'en « a découvert aucune trace, ni aucune trace de quoi que ce soit d'a- « nalogue, parmi les plus avancés des singes catarrhins. »

« Quoique le nombre des racines soit illimité, le nombre de celles

« qui subsistent et sont dans chaque langue les nourrices effectives « du reste est d'environ 1,000. Quelques-unes de celles-ci sont « sans doute de formation secondaire ou tertiaire, et peuvent être « réduites à un nombre plus petit de formes primaires; » en tout à peu près de 500 à 600 [1]. — Toutes ces racines expriment des concepts généraux, et manifestent un mode de connaissance propre à l'homme. Car de même qu'il y a deux langues, l'une *émotionnelle*, commune à l'homme et aux animaux, l'autre *rationnelle*, particulière à l'homme, de même il y a deux modes de connaissance, l'un *intuitif* commun à l'homme et aux animaux, l'autre *conceptuel* et particulier à l'homme. Quand un animal ou un enfant qui ne sait pas encore parler, voit un chien ou un arbre, il en a l'intuition, la perception simple et brute, il ne va pas au-delà, il ne range pas cet objet dans une classe d'objets semblables. Quand un homme voyant ce chien ou cet arbre prononce en outre mentalement que l'un est un chien et l'autre un arbre, outre l'intuition et perception simple, il a un concept, il range l'objet dans une classe d'objets semblables. « Ces concepts sont formés par ce qu'on appelle la faculté d'abstraire, mot très-bon qui désigne l'action de décomposer des intuitions sensibles en leurs parties constituantes, de dépouiller chaque partie de son caractère momentané et concret, » pour l'isoler et en former un caractère général.

« Comment s'exécute cette œuvre spéciale de l'intelligence humaine, je veux dire la formation et le maniement des concepts? Les concepts sont-ils possibles, ou du moins y a-t-il jamais des concepts effectués, sans une forme extérieure et un corps? Je réponds décidément *non*. Si la linguistique a prouvé quelque chose, elle a prouvé qu'une pensée conceptuelle ou discursive ne peut se dérouler que par des mots. *Il n'y a pas de pensée sans mots, pas plus qu'il n'y a de mots sans pensée.* Nous pouvons, par abstraction, distinguer entre les mots et la pensée, comme faisaient les Grecs quand ils parlaient du discours (logos) intérieur et du discours extérieur, mais nous ne pouvons jamais séparer l'un de l'autre sans les détruire tous les deux. Si je puis expliquer ma pensée par un exemple familier, ils ressemblent à une orange avec sa peau. Nous pouvons peler l'orange, mettre la peau d'un côté et la chair de l'autre, et nous pouvons peler le langage et mettre les mots d'un côté, et la pensée ou le sens de l'autre; mais nous ne trouverons jamais dans la nature une orange sans peau, ou

1. *Lectures on the science of language* by Max Müller. 6e Edit. I. 307. — 500 pour l'hébreu, 450 pour le chinois, environ 500 pour le sanscrit, 600 pour le gothique, 250 pour l'allemand moderne, 1605 pour les langues slaves.

une peau sans orange, et nous ne trouvons jamais dans la nature une pensée sans mots ou des mots sans pensée [1]. »

Ainsi des racines et des concepts, voilà la production spéciale de l'intelligence humaine, et il n'est pas étonnant qu'on les y rencontre ensemble, puisqu'ils ne sont qu'une même production sous deux aspects. « Prenez n'importe quel mot dans toute langue qui a un « passé, et, invariablement, vous trouverez qu'il est fondé sur un « concept. Ainsi dans le vieux nom aryen du cheval (*asva* en sans- « crit, *equus* en latin, ἵππος en grec, *ehu* en vieux saxon) nous ne « découvrons rien qui rappelle le hennissement d'un cheval, mais « nous découvrons le concept de *rapidité* incorporé dans la racine « *ak*, signifiant être aigu, être rapide, d'où nous avons aussi tiré des « noms pour désigner la promptitude intellectuelle, par exemple « *acutus*. Nous voyons donc, non par conjecture et théorie, mais « par des faits et des preuves historiques, que le concept de *rapidité* « existait, *avait été complétement élaboré au préalable*, et que par « lui la connaissance conceptuelle du cheval, distincte de la con- « naissance intuitive du cheval, s'effectua. Ce nom, *le rapide*, aurait « pu être appliqué aussi à beaucoup d'autres animaux; mais, ayant « été appliqué à maintes reprises aux chevaux, il devint pour cette « raison impropre à tout autre usage. Les serpents par exemple « sont assez rapides quand ils se jettent sur leur proie; mais leur « nom fut formé par un autre concept, celui d'étouffer ou étrangler. « Ils furent appelés *ahi* en sanscrit, ἔχις en grec, *anguis* en latin, « de la racine *ah* étouffer; ou *sarpa*, en latin *serpens*, de la racine « *sarp* ramper, aller. » De même *hamsas* (l'oie) signifie l'animal qui a la bouche béante; *varkas* (le loup), celui qui déchire; *sus* (le cochon) celui qui engendre, le plus prolifique des animaux domestiques. L'homme a trois noms; on l'appelle celui qui est fait de terr. (homo), celui qui meurt (marta), celui qui pense (manu) [2]. La lune est « celle qui mesure, » le soleil est « celui qui enfante, » la terre est « celle qu'on laboure, » les animaux (*pasu*, *pecus*) sont « ceux qui nourrissent. » — « Voilà comment nos concepts et nos noms, « notre intelligence et notre langage se formèrent ensemble. Quel- « que trait détaché fut saisi comme la caractéristique d'un objet ou « d'une classe d'objets; une racine se trouva là pour exprimer ce « trait; » une base pronominale s'y ajouta, puis des suffixes s'y ac-

1. Nous avons expliqué (*De l'Intelligence*, tome I, p. 35) pourquoi il n'y a pas de concept, ou idée générale sans un signe. C'est qu'une idée générale n'est qu'un signe doué de sens, je veux dire, capable d'être évoqué par une seule classe de perceptions et capable d'évoquer une seule classe de souvenirs.

2. Max Muller, *Lectures on the science of language*, p. 434.

colèrent, apportant la précision et les distinctions. « *Yudh*, com-« battre, donna *yudh-i* l'acte de combattre, *yudh-ma* un combattant, « (*d*) *yudh-a* une arme, » et peu à peu les racines bourgeonnantes fournirent l'immense végétation d'un vocabulaire complet.

Ainsi constituée, chaque langue a parcouru trois étapes. La première [1] qu'on peut appeler l'*Epoque des racines* « est celle où cha-« que racine conserve son indépendance, où une racine et un mot « ne présentent aucune distinction de forme. » Le meilleur exemple de cet état du langage est donné par l'ancien chinois ; là une même racine, selon la position dans la phrase, peut signifier grand, grandeur, grandement, être grand. Dans *y-cang* (avec un bâton, en latin *baculo*), *y* n'est pas une simple préposition comme en français, c'est une racine, qui, comme verbe, signifie *employer;* ainsi en chinois *y-cang* signifie littéralement *employer bâton.* « Aussitôt que « des mots comme *y* perdent leur sens étymologique et deviennent « les signes d'une dérivation ou d'un cas, la langue entre dans la se-« conde époque. » — Cette seconde époque, qu'on peut appeler l'étape des *terminaisons*, est celle où, « deux ou plus de deux racines se « réunissant pour former un mot, la première racine garde son indé-« pendance primitive, tandis que la seconde se réduit à n'être plus « qu'une terminaison. Le meilleur représentant de cet état est la « famille des langues touraniennes ; les langues qu'elle comprend « ont en général été nommées *agglutinatives*, parce que la seconde « racine altérée vient se coller à la première intacte. — La troisième « étape qu'on peut appeler celle des *inflexions* a ses meilleurs re-« présentants dans les familles aryenne et sémitique. Dans cette « époque les racines s'unissent en s'altérant toutes les deux, en « sorte qu'aucune d'elles ne garde son indépendance substantive. » — Toutes les langues rentrent dans l'une de ces trois catégories et toute langue doit au préalable traverser la première pour arriver à la seconde, puis la seconde pour arriver à la troisième. « Ce qui est « maintenant inflexion a été autrefois agglutination, et ce qui est main-« tenant agglutination a d'abord été racine. » Telle est l'histoire des mots ; quelle que soit aujourd'hui leur altération, déformés, effacés, réduits à un minimum de matière et de sens, à une particularité d'orthographe, à une simple lettre terminale, presque vides et presque nuls, ils ont été d'abord des racines pleines, indépendantes, intactes, d'un sens complet et distinct comme l'*y* chinois.

Reste à savoir comment ces racines se formèrent. « Elles ne sont

1. Max Muller, *Lectures on the science of language*. Lecture 8, p. 331, 332, 375, 378.

ni des imitations ni des interjections. Des interjections comme *peuh!* des imitations comme *oua-oua* (aboiement du chien) sont exactement le contraire d'une racine. *Leur son est vague et variable et leur sens spécial, tandis que, dans les racines, le son est défini et le sens général.* Néanmoins les interjections et les imitations sont les seuls matériaux possibles avec lesquels le langage humain ait pu se former et par conséquent il s'agit de savoir comment, en partant des interjections et des imitations, nous pouvons arriver aux racines. Si nous rendons compte de ce passage, nous aurons fait tout ce que le sceptique le plus exigeant peut demander. Car d'une part l'analyse de toutes les langues connues nous ramène aux racines, et d'autre part l'expérience nous donne les interjections et les imitations comme le seul commencement imaginable de la parole humaine. Si ces deux termes peuvent être reliés, le problème est résolu. »

« Remontons encore une fois aux premiers commencements de la connaissance conceptuelle; car c'est là que la clef doit se trouver si elle est quelque part. Le plus simple concept est celui qui consiste à réunir deux choses en une seule; ce concept peut être formé de deux manières, par combinaison ou abstraction.

« Si nous avons un mot pour *père* et un mot pour *mère*, alors pour exprimer le concept de *parents*, nous pouvons réunir les deux mots. En fait c'est ce que nous trouvons en sanscrit; *pitar* y signifie père, *mâtar* mère, *mâtâpitaran* mère et père; c'est-à-dire parents. De même en chinois, *fú* signifie père, *mù* mère, et *fú-mú* parents. Pareillement en chinois un bipède avec des plumes s'appelle *kin*, un quadrupède avec du poil *shen*, et les animaux en général *kin-shen*.

« Mais il est clair que cette addition de mots à la suite les unes des autres ne pourrait pas être prolongée à l'infini; autrement la vie deviendrait trop courte pour achever une phrase. Nous pouvons nommer nos parents *nos père et mère*, *fú-mú*; mais comment nommerions-nous notre famille ? — Ici la faculté d'abstraire nous vient en aide. Un cas très-simple nous montrera comment le travail de la pensée et du langage pouvait être abrégé. Aussi longtemps que les hommes désignaient les moutons seulement comme des moutons, et les vaches seulement comme des vaches, ils pouvaient très-bien indiquer les premiers par *béé*, et les seconds par *mou-ou*; mais quand pour la première fois ils éprouvèrent le besoin de parler d'un troupeau, ni *béé* ni *mou-ou* ne pouvait servir. Tant qu'il n'y eut dans le troupeau que des moutons et des vaches, la combinaison *béé-mou-ou* suffisait; mais, quand le troupeau ren-

ferma des animaux d'une autre espèce, les sons distincts qui les désignaient durent être évités avec un soin particulier parce qu'ils auraient produit une méprise. — De même encore, il était assez facile d'imiter les cris du coucou et du coq, et les sons *coucou, coq* pouvaient être employés comme les signes phonétiques de ces deux oiseaux. Mais quand on eut besoin d'un signe phonétique pour indiquer le chant d'oiseaux plus nombreux, ou peut-être de tous les oiseaux possibles, toute imitation d'une note spéciale devint, non-seulement inutile, mais dangereuse; et rien ne pouvait conduire au nouveau but, sauf un compromis entre tous ces sons imitatifs, une usure, un frottement, un effacement de tous leurs angles aigus et distinctifs. Ce frottement qui ôte à chaque son imitatif sa spécialité marche tout à fait parallèlement à la généralisation de nos impressions, et nous n'avons pas d'autre moyen de comprendre comment, après une longue lutte, les vagues imitations phonétiques d'impressions spéciales devinrent les représentations phonétiques définies de concepts généraux.

« Par exemple, il dut y avoir beaucoup d'imitations exprimant la chute d'une pierre, d'un arbre, d'une rivière, de la pluie, de la grêle ; mais à la fin elles se combinèrent toutes dans la racine simple *Pat*, exprimant le mouvement rapide, soit pour tomber, soit pour fuir, soit pour courir. En abandonnant tout ce qui pouvait rappeler à l'auditeur le ton spécial de tel objet emporté par un mouvement rapide, la racine *Pat* devint apte à signifier le concept général de mouvement rapide, et cette racine, par sa végétation, fournit ensuite une quantité de mots en sanscrit, en grec, en latin, et dans les autres langues aryennes. En sanscrit nous trouvons *patati*, il vole, il plane, il tombe ; *patagas* et *patangas*, un oiseau, et aussi une sauterelle, *patatram* une aile, la feuille d'une fleur, une feuille de papier, une lettre ; *pattrin* un oiseau ; *patas* tomber, advenir, accident, et aussi chute dans le sens de péché. En grec πέτομαι, je vole, πετηνός ailé, ὠσκυπέτης qui vole ou court rapidement, ποτή fuite, πτερόν et πτέρυξ plume, aile, ποταμός rivière; πίπτω je tombe, ποτμός chute, accident, destin, πτῶσις chute, cas, d'abord dans le sens philosophique, puis dans le sens grammatical. En latin *peto*, tomber dessus, assaillir, chercher, demander, et ses nombreux dérivatifs; *impetus*, élan, assaut, *prœpes* qui vole rapidement; *penna* plume, anciennement *pesna* pour *petna*, etc.

« Après ces développements, on comprendra comment les *racines* ou *types phonétiques* sont en réalité les derniers faits auxquels remonte l'analyse du langage, et comment, à un point de vue plus haut et philosophique, elles comportent néanmoins une explica-

tion parfaitement intelligible. Elles représentent les *noyaux* formés dans le chaos des sons imitatifs ou interjectionnels, les centres fixes qui se sont établis dans le tourbillon de la sélection naturelle. L'érudit commence et finit par ces types phonétiques ; s'il les méconnaît, ou s'il veut ramener les mots aux cris des animaux ou aux interjections humaines, c'est à ses propres risques. Le philosophe va au delà et, dans la ligne qui sépare le langage émotionnel du langage rationnel, la connaissance intuitive de la connaissance conceptuelle, c'est-à-dire dans les racines de chaque langue, il découvre la véritable barrière qui sépare l'homme de la bête. »

D'après ce qui précède et de l'aveu de M. Max Mueller, cette barrière n'est pas une saillie abrupte et tranchée ; des transitions y conduisent. Avant la période des racines, il y a eu celle des interjections et des imitations, comme, avant la période des haches en pierre polie, il y a eu celle des haches en silex grossièrement taillés, comme, avant la période de l'algèbre, il y a eu celle de l'arithmétique. Par conséquent ce qui distingue l'homme des animaux, c'est que, débutant comme les animaux par des interjections et des imitations, il arrive aux racines où les animaux n'arrivent pas. Or il n'y a là qu'une différence de degré, analogue à celle qui sépare une race bien douée comme les Grecs d'Homère et les Aryens des Védas, d'une race mal douée comme les Australiens ou les Papous, analogue à celle qui sépare un homme de génie d'un lourdaud. En effet un esprit naturellement borné ne peut suivre les abstractions d'un certain ordre ; nous connaissons tous des gens qui, quoi qu'ils fassent et quoi qu'on fasse, n'entendront jamais la *Mécanique* céleste de Laplace ou la *Logique* de Hégel ; à grand'peine et par des efforts multipliés, ils parviendront à monter un ou deux des échelons ; mais jamais ils n'arriveront à la moitié de l'échelle, à plus forte raison au sommet. De même un singe, un chien, un perroquet fait quelques pas dans le premier stade du langage ; il comprend son nom, souvent le nom de son maître, parfois un ou deux autres mots, surtout d'après l'intonation avec laquelle on les prononce ; mais il en reste là ; il ne dépasse pas la période des interjections et imitations ; il est même fort loin de la parcourir toute entière ; à plus forte raison il n'entre point dans le second stade, celui des racines. Ainsi le singe est sur la même échelle que l'homme, mais à beaucoup d'échelons au-dessous, sans que jamais l'exemple ou l'éducation puisse le faire monter jusqu'à l'échelon où arrive un Australien, le dernier des hommes. Cet échelon se reconnaît à divers indices, à la possession d'un langage fondé sur des racines, à l'art d'allumer ou au moins d'entretenir le feu (un singe en est incapable), à l'invention de l'ornement (tatouage,

peinture des sauvages, déformation volontaire du nez, des oreilles, des lèvres, etc.), à la fabrication des premiers outils (haches en silex, bâtons pointus, etc. ; un singe se sert d'une pierre ou d'un bâton, mais ne sait pas les transformer pour les approprier à un usage). Si l'on cherche la condition psychologique de cette supériorité, on la trouvera dans une plus grande aptitude aux idées générales. Si l'on en cherche la condition physiologique, on la trouvera dans un développement plus grand et dans une structure plus fine de l'encéphale. La preuve en est que, si cette double condition manque, l'homme ne peut plus acquérir le langage ni les talents distinctifs dont on a parlé ; il s'arrête au-dessous de l'échelon humain ; c'est le cas pour les crétins, les idiots, et, en général, pour les encéphales enrayés dans le cours de leur développement ou dont le poids n'atteint pas mille grammes.

H. TAINE.

# LES CAUSES FINALES [1]

## I

### LE PROBLÈME

Le terme de cause finale (*causa finalis*) a été introduit dans la langue philosophique par la scolastique [2]. Il signifie le but (*finis*) *pour* lequel on agit, ou *vers* lequel on tend, et qui peut être par conséquent considéré comme une cause d'action ou de mouvement. Aristote l'explique ainsi : « Une autre sorte de cause, dit-il, est le but, c'est-à-dire *ce en vue de quoi* (τὸ οὗ ἕνεκα) se fait l'action : par exemple, en ce sens, la santé est la cause de la promenade. Pourquoi un tel se promène-t-il ? c'est, disons-nous, *pour* se bien porter ; et en parlant ainsi, nous croyons nommer la cause [3]. »

Examinons de près le caractère propre et singulier de ce genre de cause. Ce qui la caractérise, c'est que suivant le point de vue où l'on se place, le même fait peut être pris soit comme cause, soit comme effet. La santé est sans doute la cause de la promenade ; mais elle en est aussi l'effet. D'une part la santé n'arrive qu'après la promenade, et par elle : c'est parce que ma volonté, et, par ses ordres, mes membres ont exécuté un certain mouvement, que le bien-être s'en est suivi ; mais d'un autre côté, en un autre sens, c'est pour obtenir ce bien-être que je me suis promené : car sans l'espoir, sans le désir, sans la représentation anticipée du bienfait de la santé, peut-être ne serais-je pas sorti, et mes membres seraient-ils restés en repos. Un homme en tue un autre : en un sens, la mort

1. M. Paul Janet veut bien nous communiquer deux extraits d'un livre qu'il doit prochainement publier sur *Les causes finales* : le premier est l'introduction même de l'ouvrage; le second en est un des chapitres.

2. Aristote ne l'emploie jamais ; il dit : *le but* (τὸ τέλος), le *en vue* de quoi (τὸ οὗ ἕνεκα), mais jamais *la cause finale* (αἰτία τελική).

3. Phys., l. II, c. 3.

de celui-ci a eu pour cause l'action de tuer, c'est-à-dire l'action d'enfoncer un poignard dans un corps vivant, cause mécanique sans laquelle il n'y aurait point de mort ; mais réciproquement cette action de tuer a eu pour cause déterminante la volonté de tuer ; et la mort de la victime, prévue et voulue d'avance par le coupable, a été la cause déterminante du crime. Ainsi une cause finale est un fait qui peut être en quelque sorte considéré *comme la cause de sa propre cause :* mais, comme il est impossible qu'il soit cause avant d'exister, la vraie cause n'est pas le fait lui-même, mais son *idée*. En d'autres termes, c'est *un effet prévu*, et qui n'aurait pas pu avoir lieu sans cette prévision [1].

A la vérité, ce serait affirmer beaucoup et dépasser peut-être les limites de l'expérience que d'exiger, pour toute espèce de but, une prévision expresse dans l'agent qui poursuit ce but. On signalera par exemple le phénomène de l'instinct, où il est de toute évidence que l'animal poursuit un but, mais sans savoir qu'il en poursuit un, et sans se l'être représenté préalablement dans son imagination, non plus que les moyens, infaillibles cependant, par lesquels il peut l'atteindre. Généralisant cette difficulté, on dira peut-être que, même en s'élevant à la cause première de l'univers, on n'a pas plus de raison de l'imaginer comme une intelligence qui prévoit un effet que comme un instinct qui y tend sûrement, mais aveuglément, par une nécessité intrinsèque.

Nous n'avons pas à nous engager encore dans ces difficultés prématurées ; disons seulement que pour donner une idée nette de la cause finale, il faut d'abord se la représenter dans le cas le plus saillant et le plus saisissable, c'est-à-dire dans la conscience humaine. Diminuez maintenant progressivement par l'imagination le degré de prévision expresse qui préside à la recherche de l'effet, vous arriverez peu à peu à cette perception obscure et sourde dont parle Leibniz, et qui n'est autre chose que l'instinct lui-même, à cette sorte de somnambulisme inné, comme l'appelle Cuvier, qui préside d'une manière infaillible aux actions de l'animal : à un degré inférieur encore vous trouverez la *tendance* de toute matière organisée à se coordonner conformément à l'idée d'un tout vivant.

1. En poussant plus loin l'analyse, on peut distinguer avec Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*, Introd. C. II), quatre *moments* dans la cause finale : 1° la représentation du but ; 2° la représentation des moyens ; 3° la réalisation des moyens ; 4° la réalisation du but. D'où il suit que l'ordre d'exécution reproduit, en sens inverse, l'ordre de représentation : d'où il suit encore que ce qui est le dernier dans l'exécution (le but) est le premier dans la conception (l'idée du but). C'est ce qu'exprime cet axiome scolastique : *Quod prius est in intentione ultimum est in executione.*

La conscience réfléchie n'existe donc pas en fait partout où nous rencontrons ou croyons rencontrer des buts dans la nature ; seulement, partout où nous supposons de tels buts, nous ne pouvons nous empêcher de concevoir l'effet final comme représenté d'avance sinon sous une forme réfléchie et expresse, au moins d'une manière quelconque, dans l'agent qui le produit. Pour qu'un fait soit appelé cause finale, il faut que toute la série des phénomènes qui est appelée à le produire, lui soit subordonnée. Ce phénomène, non encore produit, règle et commande toute la série : ce qui serait manifestement incompréhensible et contraire à toute loi de causalité, s'il ne préexistait pas en quelque façon, et d'une manière idéale, à la combinaison dont il est à la fois la cause et le résultat. Reprenant et corrigeant la définition donnée plus haut, nous dirons donc que la cause finale, telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience, est un effet, sinon prévu, du moins *prédéterminé* [1], et qui, en raison de cette prédétermination, conditionne et commande la série de phénomènes dont il est en apparence la résultante : c'est donc, encore une fois, un fait qui peut être considéré comme la cause de sa propre cause. Ainsi, en un sens, l'œil est la cause de la vision ; en un autre sens, la vision est la cause de l'œil. On se représentera donc, ainsi que l'a dit Kant, la série des causes finales comme un renversement de la série des causes efficientes. Celle-ci va en descendant, celle-là en remontant. Les deux séries sont identiques (c'est du moins ce qu'il est permis de supposer à priori) ; mais l'une est l'inverse de l'autre. Le point de vue *mécanique* consiste à descendre la première de ces deux séries (de la cause à l'effet) ; le point de vue *téléologique*, ou des causes finales, consiste à le remonter (de la fin aux moyens). La question est de savoir sur quoi se fonde la légitimité de cette opération régressive.

On sait que toutes les écoles sont d'accord pour admettre certaines maximes ou vérités, appelées vérités premières, principes premiers ou fondamentaux, qui, pour les uns sont déposées à priori dans l'intelligence humaine, et pour les autres sont le fruit d'une expérience tellement universelle qu'elle équivaut dans la pratique à l'innéité ; mais qui de part et d'autre sont reconnues comme tellement évidentes et tellement impérieuses que la pensée est absolument impossible sans elles. Ce sont par exemple : le principe d'identité ; le principe de causalité et le principe de substance ; le principe d'espace et le principe de temps. Voici les formules les

1. C'est ainsi que Hegel définit lui-même la finalité, *das vorherbestimmte*, Phil. de la nat., § 366.

plus simples et les plus claires qui servent à les exprimer : « Nulle chose n'est, en même temps, et considérée sous le même point de vue, elle-même et son contraire. » — « Nul phénomène sans cause; nul mode sans substance. » — « Tout corps est dans l'espace; tout événement a lieu dans le temps. »

La question que nous avons à résoudre est celle-ci : parmi ces vérités premières, ou principes fondamentaux, faut-il compter encore, comme on le fait souvent, un autre principe appelé *principe des causes finales*? Y a-t-il un principe des causes finales? Quel est-il? Quelle en est la formule? Fait-il partie de ces principes nécessaires et universels sans lesquels il est impossible de penser? Ou ne serait-il qu'un cas particulier de l'un d'entre eux?

Remarquons d'abord que l'on n'est pas bien d'accord sur la formule même de ce que l'on appelle le principe des causes finales. Pour le principe de causalité, nulle difficulté : « Point de phénomène sans cause. » Par analogie, on devra formuler le principe des causes finales de cette manière : « Rien ne se produit sans but; tout être a une fin [1]. » Ce qu'Aristote exprimait ainsi : « La nature ne fait rien en vain. » Il suffit d'exprimer en ces termes le principe des causes finales pour voir d'abord qu'il n'est pas du même genre que le principe de causalité. Th. Jouffroy, recherchant dans son *Cours de droit naturel* les vérités sur lesquelles repose l'ordre moral, nous dit : « La première de ces vérités, c'est ce principe que tout être a une fin. Pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité; et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre. » Malgré la haute autorité de Jouffroy, nous sommes obligé d'avouer que le principe énoncé ici, à savoir que « tout être a une fin, » ne nous paraît avoir ni l'évidence, ni la nécessité du principe de causalité, à savoir que « tout ce qui se produit a une cause. » Si on entend par *fin* un certain *effet* résultant nécessairement d'une certaine *nature* donnée, en ce sens tout être a une fin, car tout être produit nécessairement ce qui est conforme à sa nature; mais si par *fin* on entend un *but pour* lequel une chose a été faite, ou *vers* lequel elle tend, il n'est pas évident par soi-même que la pierre ait un but, que le minéral en ait un. Sans doute, pour celui qui conçoit la nature comme l'œuvre d'une providence, il sera certain que tout a été créé pour un but; et le caillou lui-même n'aura pas été fait en vain; mais alors le principe des causes finales n'est plus qu'un corollaire de la

1. Si on disait : « Tout moyen suppose une fin, » comme on le fait quelquefois, ce serait une pure tautologie.

doctrine de la providence : ce n'est pas un principe à priori, un principe nécessaire et universel, un principe premier. La doctrine d'une fin universelle des choses, conséquence de la doctrine de la Providence, ne peut donc pas être donnée comme *évidente* par soi.

Insistons sur cette différence du principe de causalité et du principe des causes finales. Si je contemple la chaîne des Alpes, et les formes innombrables, étranges et compliquées qu'ont prises les pics dont se compose cette chaîne, la loi de causalité me force à admettre que chacune d'elles, si accidentelle qu'elle puisse paraître, a sa cause déterminée et précise ; mais je ne suis nullement forcé d'admettre que chacune de ces formes, ici pointues, là échancrées, là arrondies, a une fin et un but. Soit une éruption de volcan : chaque ruisseau de lave, chaque exhalaison, chaque bruit, chaque fulguration a sa cause propre ; et le plus fugitif de ces phénomènes pourrait être déterminé à priori par celui qui connaîtrait rigoureusement toutes les causes et toutes les conditions qui ont amené l'éruption ; mais vouloir attribuer à chacun de ces phénomènes en particulier un but précis est absolument impossible. Dans quel but telle pierre est-elle lancée à droite plutôt qu'à gauche ? Pourquoi telle émanation plutôt que telle autre ? C'est ce que personne ne se demande en réalité. On pourrait citer mille autres exemples : pourquoi, dans quel but, les nuages poussés par le vent prennent-ils telle forme plutôt que telle autre ? Pourquoi, dans quel but, la maladie appelée folie produit-elle telle divagation plutôt que telle autre ? Dans quel but un monstre a-t-il deux têtes, et un autre n'en a-t-il point ? Voilà mille cas, où l'esprit humain cherche les causes, sans se préoccuper des fins. Je ne dis pas seulement qu'il les ignore ; je dis qu'il n'y pense pas, et qu'il n'est pas forcé d'en supposer ; tandis que pour les causes, même quand il les ignore, il sait cependant qu'elles existent, et il y croit invinciblement.

Sans doute, l'esprit humain peut appliquer l'idée de finalité même aux cas précédents, et par exemple, croire que c'est pour un but inconnu qu'il y a des montagnes, qu'il y a des volcans, qu'il y a des monstres, etc. Je ne nie pas qu'il ne le puisse, je dis qu'il n'y est pas forcé, comme il l'est pour la causalité proprement dite. La finalité, dans ces différents cas, n'est pour lui qu'un moyen de se représenter les choses, une hypothèse qui lui plaît et qui le satisfait, un point de vue subjectif auquel il peut s'abandonner comme il peut s'y refuser, ou encore la conséquence d'une doctrine que l'on croit vraie ; au contraire la causalité est une loi nécessaire de l'esprit, loi objective de tous les phénomènes sans exception, loi nécessaire et partout vérifiée par la reproduction

constante des phénomènes dans les mêmes conditions : en un mot, pour employer l'expression de Kant, la finalité dans les exemples cités, n'est qu'un principe *régulateur* ; la causalité est toujours un principe *constructif*.

En outre, lors même qu'on suppose que tous les grands phénomènes de la nature ont leurs causes finales, on ne l'admet que pour le phénomène pris en gros, mais non pour chacun de ses détails. Par exemple, étant donné qu'il faut des volcans, et que cela est bon, il s'ensuivra nécessairement des éruptions qui amèneront mille accidents particuliers ; mais chacun de ces accidents a-t-il donc sa cause finale ? c'est ce qu'il est difficile de croire. Le phénomène général étant supposé utile, les causes qui le produisent doivent se répercuter d'une manière infinie dans un million de petits faits particuliers qui n'ont de valeur et de signification qu'autant qu'ils font partie de l'ensemble, mais qui, pris en eux-mêmes, ne sont que des effets, et non des buts.

Pour emprunter une comparaison à l'expérience humaine, lorsque par un mélange détonnant nous faisons sauter des quartiers de roche pour nos routes ou nos chemins de fer, évidemment la seule chose qui puisse être appelée un but, c'est le phénomène général de l'explosion ; mais que cette explosion brise la pierre en mille morceaux, ou en deux mille, que ces morceaux soient ronds, carrés ou pointus, qu'ils soient transportés à gauche ou à droite, cela importe peu à l'ingénieur. Ces détails ne l'intéressent qu'en tant qu'ils pourraient troubler le phénomène général, ou amener tel ou tel malheur ; mais ses précautions une fois prises, nul ne peut dire que tel effet, pris en soi, soit une fin ou un but : et cependant, encore une fois, chacun de ces accidents, si minime qu'il soit, a une cause.

S'il y a dans l'univers un grand nombre de phénomènes qui ne suggèrent en aucune manière l'idée d'un but, en revanche il en est d'autres, qui, à tort ou à raison, provoquent cette idée impérieusement et infailliblement : tels sont les organes des êtres vivants, et surtout des animaux supérieurs. Pourquoi cette différence ? Qu'y a-t-il de plus dans ce cas que dans le cas précédent ? Si le principe de finalité était universel et nécessaire comme le principe de causalité, ne l'appliquerait-on pas partout comme celui-ci, et avec la même certitude ? Il n'y a point de ces différences pour les causes efficientes. Partout on affirme qu'elles existent, et on l'affirme également. Il n'y a pas de phénomènes qui soient plus évidemment des effets que d'autres. Nous en connaissons ou nous n'en connaissons pas la cause ; mais, connue ou inconnue, elle est ; et elle n'est pas plus probable ici que là. Au contraire, ceux-là mêmes qui affirment

qu'il y a finalité partout, reconnaissent qu'elle se manifeste davantage dans le règne animal et végétal que dans le règne minéral ; et si l'on était réduit à celui-ci, et que l'homme s'oubliât lui-même, l'idée de finalité ne se présenterait peut-être pas à l'esprit. On voit par là combien la finalité diffère de la causalité : celle-ci est un principe ; celle-là n'est vraisemblablement que la conséquence d'une induction.

Un philosophe contemporain pense, comme Jouffroy, que le principe de finalité a la même évidence que celui de causalité ; il résume à la fois l'un et l'autre dans une seule et même formule : « Tout ce qui arrive, dit-il, ne vient pas seulement de quelque part, *mais va aussi quelque part* [1]. » Cette proposition sans doute est incontestable ; seulement, en tant qu'elle est évidente, elle n'implique pas nécessairement la finalité ; et réciproquement, en tant qu'elle serait entendue dans le sens de la finalité, elle ne serait plus évidente. Il est certain qu'un corps en mouvement va quelque part : mais le terme de ce mouvement est-il un *résultat* ou un *but?* C'est là la question. Est-ce comme *poussé* ou comme *attiré* que ce corps va quelque part ? ou, s'il est poussé, est-ce par un autre corps, ou par une volonté qui a un but ? Tout cela reste en suspens ; c'est là précisément le problème. « Nous concevons comme nécessaire, dit le même auteur, que la cause renferme avec la raison du commencement la raison de la fin où tend la direction. » Rien n'est plus vrai encore que cette proposition ; mais on peut l'entendre aussi bien dans le sens de Spinosa que dans le sens d'Aristote ; il reste toujours à savoir si le terme de la direction est contenu dans la cause comme une *conséquence* ou comme un *but ;* si c'est un développement *logique*, ou une *préordination* voulue ? Et dire que la direction tend vers une *fin*, c'est supposer ce qui est en question.

Nous admettons pour notre part, avec Aristote que « la nature ne fait rien en vain, » avec Jouffroy que « tout être a un but, » avec M. Ravaisson « que tout mouvement va quelque part. » Mais, ce ne sont là, à nos yeux, que des vérités inductives, des généralisations de l'expérience. Voyant, en effet, dans certains cas déterminés, des rapports de moyens et de fins très-évidents, ou qui nous paraissent tels, nous passons par extension à d'autres qui le sont moins, et de là à tous les faits de la nature, en vertu de notre tendance naturelle à généraliser. C'est ainsi qu'Aristote a formé la maxime : οὐδὲν μάτην ; l'histoire naturelle lui ayant montré un nombre considérable de faits

1. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie du XIXe siècle*, p. 230. — Ce principe semble traduit de Plotin : « πάντι τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι πρὸς ὃ κινεῖται. » (Ennéade v. I, 6.)

où la nature a évidemment un but, il s'est cru autorisé à généraliser cette maxime dont la nature lui avait fourni de si fréquentes vérifications.

La finalité n'est donc pas pour nous un principe premier : c'est une *loi de la nature*, obtenue par l'observation et par l'induction [1]. De même que les naturalistes admettent des lois générales, qui sont, disent-ils, plutôt des *tendances* que des lois strictes [2] (car elles sont toujours, plus ou moins mêlées d'exceptions) : loi d'*économie*, loi de *division du travail*, loi de *connexion*, loi de *corrélation ;* de même il y a une loi de finalité, qui paraît embrasser toutes les lois précédentes, une tendance à la finalité, tendance évidente dans les êtres organisés, et que nous supposons par analogie dans ceux qui ne le sont pas.

En considérant la finalité comme une loi de la nature, et non comme une loi rationnelle de l'esprit, nous avons l'avantage, si nous ne nous trompons, d'écarter le préjugé général des savants contre les causes finales. Pourquoi, en effet, les savants se montrent-ils si opposés aux causes finales ? C'est que pendant de longs siècles, on a fait du principe des causes finales un principe à priori que l'on voulait imposer à la science, aussi bien que le principe de causalité. Pour toute chose, on demandait au savant non-seulement quelle en est la cause, mais encore quel en est le but, comme s'il était tenu de le savoir ; en lui imposant la recherche des buts, on le détournait de la recherche des causes. C'est là le joug qui est insupportable au savant, parce qu'elle lui ôte la liberté de la recherche. Mais si la finalité, au lieu d'être une loi à priori de l'esprit, est simplement une tendance de la nature, qui empêche les savants d'admettre une telle tendance, puisqu'ils en admettent d'autres non moins incompréhensibles ? et même, toute idée de tendance en général, comme nous l'avons vu, n'implique-t-elle pas déjà plus ou moins la finalité ?

Si cette proposition : « Toute chose a une fin » n'est qu'une généralisation empirique plus ou moins légitime, il est évident qu'elle ne peut servir de principe. Dès lors la question change de face. Ne

1. On nous objectera qu'il en est de même, selon l'école empirique, de la causalité. Mais, en supposant avec cette école que le principe de causalité soit lui-même une généralisation ultime de l'expérience, il resterait toujours une très-grande différence entre les deux principes : c'est que, pour la causalité, toute trace de l'induction primitive a disparu, et qu'il ne reste plus qu'une loi nécessaire de l'esprit ; tandis que le principe de finalité n'a pas réussi à s'incorporer d'une manière aussi complète à la substance de la pensée : il reste objet de discussion : ce qui n'a pas lieu pour la loi de causalité, sinon dans son sens métaphysique, au moins dans son application.

2. Milne Edwards, *Introduction à la zoologie générale*, préface.

sachant pas d'avance que toute chose a une fin, comment pouvons-nous savoir en particulier que *telle chose* est *une fin*? A quel signe reconnaissons-nous que quelque chose est une fin? S'il y a un principe des causes finales, ce n'est donc pas celui qui consiste à dire qu'il y a des fins, mais celui qui nous apprendrait à quoi se reconnaît une fin, et comment un but se distingue d'un résultat. Voilà le vrai problème. Affirmer un but, c'est affirmer une certaine espèce de cause : à quelles conditions sommes-nous autorisés à affirmer ce genre de cause plutôt qu'un autre? C'est ce qu'il faut chercher; l'affirmation à priori de la finalité est un piége de la raison paresseuse (*ignava ratio*). Le problème est plus délicat, et exige de plus lentes recherches. Il sera l'objet de ce traité.

Avant d'aborder ce problème dans les termes que nous venons de poser, signalons encore, pour en montrer l'insuffisance, et pour déterminer avec précision le sens de la question, quelques formules que l'on a données du principe de finalité.

Voici, par exemple, comment Reid expose et formule le principe des causes finales : « Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause. » Il est facile de voir que ce n'est pas là un principe premier, mais une conséquence du principe de causalité : c'est une application particulière de cet axiome scolastique · « Tout ce qui est contenu dans l'effet, est contenu dans la cause, » principe qui lui-même n'est pas à l'abri de toute difficulté. D'ailleurs, le principe de Reid est exprimé sous une forme que l'on pourrait accuser de tautologie : car, s'il y a dans l'effet des marques d'intelligence, il va de soi que c'est l'effet d'une intelligence; mais ceux qui nient la conséquence nient précisément que ces marques dont on conclut l'intelligence soient des marques d'intelligence : et c'est ce qu'il s'agit d'établir.

Mais l'observation la plus importante à faire sur le principe de Reid, c'est que l'affirmation de l'intelligence n'est qu'un corollaire du principe des causes finales, mais n'est pas ce principe lui-même. Quand j'aurai établi qu'il y a des buts dans la nature, je pourrai en conclure que la nature a une cause intelligente (encore est-il des philosophes comme Aristote, Hégel et Schopenhauer qui séparent la finalité de l'intelligence), mais la vraie question est de savoir s'il y a des buts, et en quoi consistent ces marques de dessein, qui nous autoriseront à conclure d'abord à la finalité dans la nature, et ensuite à une cause intelligente de cette finalité. Toutes ces vues si distinctes, et qu'il est nécessaire cependant de démêler, sont confondues dans l'axiome de Reid.

Ces distinctions, au contraire, sont nettement indiquées dans cette formule de Bossuet, la meilleure et la plus philosophique de toutes que nous connaissions : « Tout ce qui montre de l'ordre, dit-il, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi *une fin* expresse ; *par conséquent*, un dessein formé, une *intelligence* réglée et un art parfait [1]. » On voit que pour Bossuet le principe contient deux parties, et deux affirmations distinctes : 1° l'existence d'une fin expresse, dont les signes ou marques sont les proportions bien prises ; 2° l'affirmation d'une intelligence, dont la preuve se tire de l'existence des fins. Le dessein, l'intelligence, l'art, ne sont affirmés que comme corollaires de la finalité. — S'il y a des fins, y a-t-il une intelligence ? question à débattre avec les partisans d'une finalité inconsciente. — Y a-t-il des fins, à quoi les reconnaît-on ? question à débattre avec les partisans du mécanisme aveugle de la nature. Ces deux questions sont donc très-bien distinguées par Bossuet. De plus, il voit nettement que la difficulté est précisément de savoir quel est le signe de la finalité. Il ne dit pas d'une manière vague comme Jouffroy : « Tout être a une fin ; » car c'est ce qui est en question. Il n'avance pas une tautologie, comme Reid : « S'il y a des marques d'intelligence, il y a de l'intelligence. » Mais il dit : « S'il y a des proportions bien prises, propres à certains effets, il y a des fins ; » et de plus : « s'il y a des fins, il y a de l'intelligence. » La formule est donc excellente et très-solide. Cependant on pourrait en critiquer quelques mots. Est-il vrai, par exemple, que l'ordre implique toujours un but ? cela dépendra du sens que l'on donnera au mot *ordre*. Quoi de mieux réglé que les combinaisons chimiques ? Ont-elles un but ? c'est ce que nous ne savons pas. Il n'y a pas d'ordre plus rigoureux que l'ordre de la mécanique. Cependant, c'est une question de savoir si la mécanique est du domaine des causes finales. Je ne veux pas dire qu'en pressant l'idée d'ordre, on ne finirait pas par en faire sortir l'idée de finalité ; mais ces deux notions ne sont pas adéquates au premier abord. Bossuet dit encore que tout ce qui montre des *moyens* propres à faire de certains effets montre par là une fin expresse. On pourrait l'accuser ici de tautologie : car il est très-vrai que le moyen suppose la fin : mais pourquoi ? C'est que le moyen par définition est *ce qui sert à une fin*, de telle sorte que la question de savoir s'il y a des fins est la même que celle de savoir s'il y a des moyens. Que si par moyens, Bossuet entend tout simplement, comme on le fait souvent, des causes propres à produire un effet,

1. Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, 1.

alors le principe est faux : car de telles causes ne prouvent pas du tout l'existence des fins : par exemple, la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène est très-propre à produire de l'eau ; il ne s'ensuit pas que la nature, dans ces combinaisons, ait eu pour but la production de l'eau ; et cela reste à démontrer.

En résumé, la cause finale ne peut pas être posée à priori comme une condition nécessaire de la pensée : elle doit être cherchée et établie par l'analyse et la discussion.

## II.

### LES ABUS DES CAUSES FINALES

L'une des principales causes des préventions répandues contre la doctrine des causes finales, est l'abus qui a été si souvent fait de cette doctrine, et qu'il est si facile d'en faire. Dénoncer ces abus et les rejeter, ce sera donc affaiblir d'autant les préventions qui s'élèvent contre la doctrine elle-même. Ces abus ont été, en effet, très-fréquents. En voici les principaux :

1° Le premier et le plus ancien abus des causes finales, qui n'est plus guère à craindre aujourd'hui, mais qui a longtemps régné, c'est de se servir de ce principe, comme d'un argument contre un fait ou contre une loi de la nature, lors même que ce fait ou cette loi seraient démontrés par l'expérience et le calcul, c'est-à-dire par les méthodes les plus rigoureuses dont la science humaine puisse disposer. Il n'est pas un seul savant aujourd'hui qui oserait rejeter un fait parce qu'on n'en verrait pas la cause finale, ou parce qu'il paraîtrait contraire à telle cause finale que l'on se serait forgée d'avance dans l'esprit : mais il n'en a pas toujours été ainsi.

Par exemple, l'une des plus belles découvertes astronomiques des temps modernes due au profond génie d'Herschell, est la découverte des étoiles doubles et multiples, c'est-à-dire d'étoiles circulant autour d'autres étoiles, et leur servant en quelque sorte de planètes. Jusque-là, on avait cru que toute étoile devait jouer le rôle de soleil ou de centre, et qu'autour de ce soleil, ne pouvaient graviter que des corps obscurs recevant la lumière du soleil central. Il est démontré maintenant qu'il est des soleils qui gravitent autour d'autres soleils ; et cette découverte a permis à Bessel d'appliquer à l'univers stellaire le grand système de la gravitation newtonienne, qui n'était applicable jusqu'alors qu'à notre système solaire. Or,

lorsque cette théorie a commencé à se faire jour vers la fin du XVIIIe siècle, un célèbre astronome du temps, Nicolas Fuss, la repoussait en s'appuyant sur le principe des causes finales : « A quoi bon, disait-il, des révolutions de corps lumineux autour de leurs semblables ? Le soleil est la source unique où les planètes puisent la lumière et la chaleur. Là où il y aurait des systèmes entiers de soleils maîtrisés par d'autres soleils, leur voisinage et leurs mouvements seraient sans but, leurs rayons sans utilité. Les soleils n'ont pas besoin d'emprunter à des corps étrangers ce qu'ils ont reçu eux-mêmes en partage. Si les étoiles secondaires sont des corps lumineux, quel est le but de leurs mouvements ? » A cette question de Nicolas Fuss, il est facile de répondre que nous ne savons pas quel est ce but ; mais si le fait est démontré par l'expérience comme il l'est en réalité, nous devons l'admettre comme fait, quel qu'en soit le but, et sans même chercher s'il y en a un. De pareilles aberrations donnent trop beau jeu aux adversaires des causes finales ; et Arago, en nous rapportant ces paroles d'un astronome trop cause-finalier (ce qui est rare), a pu dire avec cette satisfaction un peu hautaine du savant qui a trouvé en faute la métaphysique : « Voilà ce qu'on regardait comme de profondes objections en 1780. Eh bien ! ces choses qui ne semblaient bonnes à rien, qui paraissaient sans but, sans utilité existent réellement, et ont pris place parmi les plus belles et les plus incontestables vérités de l'astronomie ! » Il faut conclure, avec le même savant, que le principe *cui bono* n'a aucune autorité dans les sciences positives, et ne peut servir d'argument contre la vérité d'un fait ou d'une loi.

Signalons un autre exemple de la même illusion. Quoique la théorie du mouvement de la terre ait surtout rencontré à son origine des préjugés théologiques, elle a eu aussi à combattre ce préjugé philosophique, que l'homme est la cause finale de toutes choses, le centre et le but de la création. Prenant pour accordé que tout a été fait pour l'homme, on était amené par là à donner à la terre une place privilégiée dans l'univers, et il semblait naturel que la créature qui était la fin de toutes choses, habitât le centre du monde. Faire descendre la terre de ce haut rang à l'humble destinée d'un satellite du soleil, c'était, croyait-on, mettre en péril l'excellence et la majesté de la nature humaine, et jeter un voile sur la grandeur de ses destinées : comme si la grandeur de l'homme pouvait consister à habiter un centre immobile plutôt qu'une planète mobile, comme s'il importait à sa destinée que les étoiles eussent été faites pour tourner autour de lui, et lui donner un spectacle divertissant : comme si enfin, découvrir le vrai système du monde n'était pas une

preuve plus éclatante de sa grandeur que le petit privilége d'habiter le centre du monde[1] !

2° On s'est servi encore abusivement du principe des causes finales pour combattre non-seulement des vérités spéculatives, mais des inventions pratiques et utiles aux hommes. Euler, dans ses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, parlant de la possibilité de prévenir les effets de la foudre, nous dit : « Quand même la chose réussirait, il y a cependant bien des personnes qui douteraient qu'il fût permis de se servir d'un tel remède. En effet, les anciens païens auraient regardé comme un impie celui qui aurait entrepris d'arrêter Jupiter dans le mouvement de ses foudres. Les chrétiens qui sont assurés que la foudre est un ouvrage de Dieu, et que la divine providence s'en sert souvent pour la méchanceté des hommes, pourraient également dire que c'est une impiété de vouloir s'opposer à la justice souveraine[2]. » A l'époque de la grande découverte de *Jenner*, un médecin anglais, le docteur Rowley disait de la petite vérole : « qu'elle est une maladie imposée par les décrets célestes ; » et il déclarait la vaccine « une violation audacieuse et sacrilége de notre sainte religion. » « Les desseins de ces vaccinateurs, ajoutait-il, semblent défier le ciel lui-même et jusqu'à la volonté de Dieu[3]. » Lors de l'introduction des machines à vanner, certaines sectes fanatiques écossaises s'y opposèrent sous prétexte que les vents étaient l'œuvre de Dieu, et qu'il est sacrilége à l'homme de vouloir les susciter à volonté. On appelait le *vent du diable* celui qui était ainsi obtenu artificiellement. Walter Scott, dans son charmant ouvrage des Puritains d'Ecosse, n'a manqué d'introduire ce trait de mœurs intéressant[4]. Enfin de nos jours même, lors de l'introduction des agents

1. Voir aussi l'argument tiré de l'horreur du vide : Pascal paraît y faire allusion. (*Pensées*, éd. Havet, t I, p. 155). « Agir en vue d'une fin n'appartient qu'à une nature intelligente. Or, non-seulement chaque chose est coordonnée par rapport à la fin particulière, mais encore chaque chose conspire à la fin commune du tout, comme cela se voit dans l'eau, qui s'élève contrairement à sa nature, de peur de laisser un vide qui rompe la grande contexture du monde, laquelle ne se soutient que par l'adhérence non interrompue de toutes ses parties. » Cet argument bizarre, et qui repose sur une erreur constatée, est tiré de l'ouvrage de Grotius, *De veritate religionis christianæ*, l. I, ch. VII.

2. Lettres à une princesse d'Allemague, 3e part., lett. XXII.

3. *Revue Britannique*, août 1861.

4. La vieille Mause dit à sa maîtresse : « Votre seigneurie et l'intendant veulent que Cuddy se serve d'une nouvelle machine pour vanner le blé. Cette machine contredit les vues de la Providence en fournissant du vent pour votre usage particulier, et par des moyens humains au lieu de le demander par la prière, et d'attendre avec patience que la Providence l'envoie elle-même par l'air. »

anesthésiques, quelques-uns s'y sont opposés en invoquant le rôle curatif de la douleur dans les opérations chirurgicales.

3° Un troisième abus des causes finales consiste à s'en servir comme explication d'un phénomène qui n'existe pas. Fénelon, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, soutient que la lune a été donnée à la terre pour l'éclairer pendant l'absence du soleil : « Elle se montre à point nommé, dit-il, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans d'autres hémisphères [1]. » Cette opinion fournit à Laplace l'occasion d'une réfutation victorieuse : « Quelques partisans des causes finales, dit-il [2], ont imaginé que la lune avait été donnée à la terre pour l'éclairer pendant les nuits. Dans ce cas, la nature n'aurait point atteint le but qu'elle se serait proposé puisque nous sommes souvent privés à la fois, et de la lumière du soleil, et de la lumière de la lune. Pour y parvenir, il eût suffi de mettre à l'origine, la lune en opposition avec le soleil, dans le plan même de l'écliptique, à une distance de la terre égale à la centième partie de la distance de la terre au soleil, et de donner à la lune et à la terre des vitesses parallèles proportionnelles à leur distance de cet astre. Alors, la lune, sans cesse en opposition avec le soleil, eût décrit autour de lui une ellipse semblable à celle de la terre ; ces deux astres se seraient succédé l'un à l'autre sur l'horizon ; et, comme à cette distance la lune n'eût point été éclipsée, sa lumière aurait constamment remplacé celle du soleil [3]. » Ici, il faut le reconnaître, le savant a raison contre le théologien. C'est ainsi que par un usage indiscret des causes finales, on expose la Providence à recevoir une leçon de mathématiques d'un simple mortel.

4° Viennent les applications puériles et frivoles des causes finales, applications qui remplissent des livres excellents sans doute, mais plus faits pour édifier que pour instruire. Quelques-unes de ces ap-

1. Fénelon, *Exist. de Dieu*, part. I, ch. II.

2. Laplace, *Exposition du système du monde*, liv. IV, ch. VI. Une erreur du même genre est celle d'Hippocrate qui admire l'art avec lequel les oreillettes du cœur ont été faites « pour souffler l'air dans le cœur » (Littré, *œuvres d'Hippocrate*, t. IX, p. 77). C'est à propos d'erreurs de ce genre que Condorcet écrit : « Cet optimisme qui consiste à trouver tout à merveille dans la nature telle qu'on l'invente, à condition d'admirer également sa sagesse si par malheur on avait découvert qu'elle a suivi d'autres combinaisons, cet optimisme de détail doit être banni de la philosophie dont le but n'est pas d'admirer, mais de connaître. » (*Fragment sur l'Atlantide*).

3. Cette doctrine est bien tombée en désuétude dans la philosophie moderne depuis Descartes et Leibniz. Cependant elle est encore défendue. Nous citerons, par exemple, comme particulièrement intéressant à ce point de vue, l'ouvrage intitulé : *l'Homme et la Création, théorie des Causes finales*, par Desdouits. (Paris, 1834. — 2e édition, 1846.) Nulle part ce point de vue *anthropocentrique* n'a été exprimé d'une manière plus affirmative et plus décidée.

plications sont tellement ridicules, qu'on pourrait les croire inventées pour ridiculiser la théorie elle-même. Lorsque Voltaire, qui était cependant, comme il le dit lui même, un cause-finalier, nous dit dans Candide : « Les nez sont faits pour porter des lunettes; aussi portons-nous des lunettes; » il ne dit rien de plus plaisant que quelques-unes des assertions de Bernardin de Saint-Pierre dans ses *Etudes* et dans ses *Harmonies* de la nature. M. Biot [1], dans un charmant article sur « les idées exactes en littérature, » en a cité quelques exemples, qui sont à peine croyables. Ainsi, suivant Bernardin de Saint-Pierre, « les chiens sont pour l'ordinaire de deux teintes opposées, l'une claire et l'autre rembrunie, afin que quelque part qu'ils soient dans la maison, ils puissent être aperçus sur les meubles, avec la couleur desquels on les confondrait.... Les puces se jettent partout où elles sont sur les couleurs blanches. Cet instinct leur a été donné afin que nous puissions les attraper plus aisément. » A ces exemples plaisants cités par M. Biot, on peut en ajouter d'autres qui ne le sont pas moins. Ainsi Bernardin de Saint-Pierre nous apprend « que le melon a été divisé en tranches par la nature, afin d'être mangé en famille ; » et il ajoute, que « la citrouille, étant plus grosse, peut être mangée avec les voisins [2]. » En lisant de pareilles puérilités, on s'écrie à bon droit avec M. Biot : « Franchement sont-ce là des harmonies de la nature ? » Un auteur anglais, Buckland [3], se demande pourquoi l'agneau est mangé par le loup, et il répond : « que c'est là une preuve de la bonté de la Providence : car il échappe par là à la maladie et à la vieillesse. » De pareilles apologies de la Providence font plus d'athées que de croyants ; tout au plus seraient-elles excusables, adressées à des enfants; mais la philosophie est faite pour parler aux hommes.

Si nous résumons ce qu'il y a de commun dans tous les abus que nous venons de signaler, nous verrons que l'erreur ne consiste pas à admettre des causes finales, mais à en supposer de fausses. Qu'il y ait des causes finales erronées et arbitraires, cela n'est pas douteux; qu'il n'y en ait pas du tout, c'est une autre question. Les hommes se sont aussi souvent trompés sur les causes efficientes que sur les causes finales; ils ont prêté aussi souvent à la nature de fausses propriétés que de fausses intentions. Mais de même que les erreurs commises en matière de cause efficiente n'ont point empêché les savants de croire qu'il y a des causes véritables, de même les illusions et les préjugés du vulgaire relativement aux causes finales

1. Biot, *Mélanges*, t. I.
2. *Etudes de la nature*, étude XI, *Harmonies végétales*.
3. Cité par Jules Simon, dans son livre de la *Religion naturelle*, 2e part., ch. I.

ne doivent point déterminer la philosophie à les abandonner entièrement.

Pour ce qui est du premier point, nous avons vu déjà que la cause finale ne doit en rien nuire à la liberté de la science. Aucune idée préconçue ne peut prévaloir contre un fait. Mais le fait une fois découvert, rien ne nous interdit d'en rechercher la finalité. « Il faut, a dit avec justesse M. Flourens, aller non pas des causes finales aux faits, mais des faits aux causes finales. »

Sur le second point, la cause finale bien loin d'empêcher aucune invention utile, les justifie toutes d'avance, et à priori. Car, sans même aller jusqu'à dire que tout a été fait pour l'usage de l'homme, il suffit que l'homme, ayant été créé industrieux, ait été fait pour se servir de toutes choses, pour que toute nouvelle invention soit autorisée par là même comme implicitement voulue par la Providence divine. Ce n'est donc qu'une superstition peu éclairée, et non la doctrine des causes finales qui est ici en cause.

Pour le troisième point, nous dirons comme précédemment qu'il faut aller « des faits aux causes finales, et non des causes finales aux faits. » Ainsi entendue, cette théorie ne peut favoriser en rien aucune erreur scientifique.

Pour le quatrième point enfin, il faut distinguer les causes finales accidentelles des causes finales essentielles. Les premières sont les usages plus ou moins arbitraires que les hommes tirent des choses extérieures, et qui n'y ont pas toujours été attachés : les secondes sont les usages inhérents à l'essence même des choses, par exemple, les usages des organes [1]. Les abus de ce genre viennent presque toujours de ce que l'on confond la finalité externe et la finalité interne : et cette confusion elle-même est la source de la plupart des objections dirigées contre cette théorie, et en particulier de l'objection suivante.

5° Insistons maintenant d'une manière plus particulière sur le principal abus qui ait été fait de la doctrine des causes finales et dont nous avons déjà touché un mot, et qui consiste à faire de l'homme

1. Voltaire dit très-justement à ce sujet :

« Pour qu'on puisse s'assurer de la fin véritable pour laquelle une cause agit, il faut que cet effet soit de tous les temps et de tous les lieux. Il n'y a pas eu de vaisseaux en tous temps et sur toutes les mers ; ainsi, l'on ne peut pas dire que l'Océan ait été fait pour les vaisseaux. On sent combien il serait ridicule de prétendre que la nature eût travaillé de tous temps pour s'ajuster à nos inventions arbitraires, qui toutes ont paru si tard ; mais il est bien évident que si les nez n'ont pas été faits pour les besicles, ils l'ont été pour l'odorat, et qu'il y a des nez depuis qu'il y a des hommes. » (*Dictionnaire philosophique*, art. *Causes finales*).

le centre et le but de la création, et à croire que tout a été fait pour son usage et sa commodité. Fénelon est souvent tombé dans cet excès. Pour lui, l'eau est faite « pour soutenir ces prodigieux édifices flottants que l'on appelle des vaisseaux. Elle désaltère non-seulement les hommes, mais encore les campagnes arides... L'Océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples ; c'est par ce chemin, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses. » Fénelon oublie qu'il a fallu bien des siècles pour que l'Océan servît de chemin entre l'ancien monde et le nouveau et que lorsqu'on s'y est aventuré, d'autres défenseurs de la Providence disaient qu'il ne fallait pas affronter ces chemins inconnus et périlleux. De même que l'eau, les vents n'ont été faits que pour l'usage de l'homme, « tout exprès pour rendre les navigations commodes et régulières. » Le feu également prête sa force aux hommes faibles : il enlève les édifices et les rochers... Il réchauffe l'homme, et il cuit ses aliments [1]. »

Ce point de vue trop exclusivement anthropologique, a été dénoncé par Descartes comme antiphilosophique. « Encore que ce soit, dit ce philosophe, une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, afin que cela nous excite d'autant plus à l'aimer et à lui rendre grâces de tant de bienfaits, encore aussi qu'elle soit vraie en quelque sens, à cause qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelque usage,... il n'est aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant ; et ce serait, ce me semble, être impertinent, de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique ; car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été autrefois, ou ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage [2]. » Descartes, on le voit, n'admet qu'à un point de vue d'édification, mais il écarte scientifiquement cette explication trop facile des choses par l'utilité de l'homme, et cette prétention présomptueuse de tout rapporter à nous-mêmes. Goëthe a également critiqué le même préjugé : « L'homme est naturellement disposé à se considérer comme le

1. Fénelon, *Existence de Dieu*, Ire part., ch. II.
2. Descartes, *Principes de la philosophie*, III, 3.

centre et le but de la création, et à regarder tous les êtres qui l'entourent comme devant servir à son profit personnel. Il s'empare du règne animal et du règne végétal, les dévore et glorifie le Dieu dont la bonté paternelle a préparé la table du festin. Il enlève son lait à la vache, son miel à l'abeille, sa laine au mouton ; et parce qu'il utilise ces animaux à son profit, il s'imagine qu'ils ont été créés pour son usage. Il ne peut pas se figurer que le moindre brin d'herbe ne soit pas là pour lui. »

Mais personne n'a critiqué cette singulière illusion des causes finales d'une manière plus spirituelle et plus piquante que Montaigne dans une page célèbre : « Car pourquoy ne dira un oison ainsi : Toutes les pièces de l'univers me regardent ; la terre me sert à marcher, le soleil à m'éclairer, les étoiles à m'inspirer leurs influences. J'ai telle commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que cette voûte ne regarde si favorablement que moi ; je suis le mignon de nature. Est-ce pas l'homme qui me traite, qui me loge, qui me sert ? C'est pour moy qu'il fait semer et mouldre : s'il me mange, aussi fait-il bien l'homme son compaignon ; et si fais-je moi les vers qui le mangent.... Autant en dirait une grue ; et plus magnifiquement encore pour la liberté de son vol, et pour la possession de cette haulte et belle région [1]. »

Personne sans doute parmi les philosophes ne contestera la justesse de l'objection précédente : et, à dire la vérité, ce n'est guère que dans des écrits populaires ou d'édification que l'on trouvera surtout développé le préjugé en question. Mais ce serait une grave erreur de croire qu'on a touché à la doctrine des causes finales en ruinant ou en ramenant à sa juste mesure la doctrine de l'homme, but de la création. En quoi, je le demande, ces deux conceptions sont-elles liées l'une à l'autre? Ne puis-je donc pas croire d'une manière générale que Dieu a proportionné dans tout être les moyens aux fins, sans affirmer que tous les êtres ont été préparés pour l'usage d'un seul? Montaigne, sans doute, a le droit d'humilier l'homme par le langage ironique qu'il prête à l'oie : encore ne faut-il voir là que l'hyperbole permise au satirique, et non l'expression rigoureuse des choses. Mais quand il serait vrai que l'univers n'a été créé ni

1. *Essais*, II, X. Il dit encore : « Qui lui a persuadé que ce bransle de la voulte céleste, la lumière éternelle de ces flambeaux roulant si fièrement sur sa teste, les mouvements espouvantables de ceste mer infinie soient établis, et se soutienent tant de siècles pour sa commodité et pour son service ? » Voyez encore pour la même objection, Spinosa, *Ethique*, l. I, appendice. — Buffon, *Histoire des animaux*, *Mélanges*, c. I. — Biot, t. II, p. 7. — Ch. Martins, de *l'Unité organique* (Revue des Deux-Mondes, 15 juin 1862) ; et chez les anciens, Cicéron, *De natura Deorum*, l. I, IX, disc. de Velleius.

pour l'usage de l'oie, ni pour l'usage de l'homme, s'ensuit-il que les organes de l'un et de l'autre ne leur ont pas été donnés pour leur propre usage?

Si nous considérons l'immensité des mondes, dont beaucoup ne nous sont connus que par la lumière qu'ils nous envoient et qui met des siècles à arriver jusqu'à nous, dont d'autres ne nous ont été révélés que depuis l'invention des télescopes, si nous considérons ces deux infinis de Pascal, entre lesquels l'homme est suspendu, comme un milieu entre rien et tout, il est absolument insoutenable que tout a été créé pour l'homme. La terre même n'est pas tout entière à son usage. J'ajoute que les obstacles qu'il y rencontre, les maux que la nature lui oppose à chaque pas, les animaux nuisibles, les maladies, etc., semblent aussi indiquer que l'homme n'a pas été l'objet exclusif des desseins et des prévisions de la Providence; et lors même que ces moyens lui seraient une épreuve, toujours est-il qu'ils n'ont pas nécessairement ce but, puisque de tels êtres existent là où l'homme n'est pas encore allé, où il lui serait possible de ne pas aller s'il le voulait bien : il pourrait donc mettre la nature en défaut; et elle aurait alors travaillé en vain.

Au lieu de dire que tout a été créé pour l'usage de l'homme, il faut dire que tout être a été créé pour lui-même, chaque être ayant reçu les moyens nécessaires de subvenir à sa propre existence; et c'est surtout dans cette appropriation intérieure de l'être qu'éclate le principe de la finalité. A ce point de vue, rien n'est plus faux que la conjecture de Lucrèce et de Spinosa reproduite par Gœthe, à savoir que l'homme ayant su tirer parti pour ses besoins des choses extérieures, et ayant imaginé pour cette raison que tout a été fait à son usage, a appliqué ensuite cette sorte de raisonnement aux organes mêmes des animaux, et à ses propres organes, et en a conclu que ces organes étaient des moyens disposés pour des fins, que l'œil était fait pour voir, les dents pour couper et les jambes pour marcher. Il n'est pas besoin d'un tel détour pour apercevoir l'appropriation des organes à leur fin; et, en supposant même que par le fait, les hommes eussent raisonné ainsi, ce qui n'est pas impossible, il n'y a nulle raison de lier ces deux idées l'une à l'autre, à savoir l'utilité personnelle de l'homme, et l'utilité respective des organes et des instincts pour les animaux eux-mêmes qui en sont doués.

On ne saurait trop insister sur la distinction établie par Kant entre la finalité *intérieure* ou le principe d'après lequel chaque être est organisé pour se conserver lui-même, et la finalité *relative* ou *extérieure,* d'après laquelle chaque être n'est qu'un moyen pour la subsistance d'un autre être. Chaque être est d'abord organisé pour lui-

même, et en second lieu il est subsidiairement propre à la subsistance des autres êtres; l'homme lui-même n'est pas exempt de cette loi, et on pourrait tout aussi bien dire qu'il est fait pour nourrir les vers, que l'on peut dire que les autres animaux sont faits pour le nourrir : il est donc lui-même un moyen aussi bien qu'une fin.

Mais après avoir insisté sur ce premier principe, que chaque être est créé pour soi-même, il est évident qu'on ne peut pas s'arrêter là : car il s'ensuivrait que chaque être est un tout absolu n'ayant aucun rapport avec les autres êtres, dont chacun formerait également un système absolu. Il ne faut pas oublier que chaque être fait partie de l'univers, c'est-à-dire d'un système plus général, dans lequel il n'est qu'une partie, et sans lequel il ne pourrait lui-même subsister. Cette relation nécessaire de la partie au tout nous prouve qu'aucun être organisé ne peut se considérer comme centre, si ce n'est relativement; chacun de ces systèmes partiels doit donc se coordonner au tout, et les uns aux autres; de là ces corrélations réciproques d'après lesquelles tous les êtres de la nature sont à la fois fins et moyens [1]. Quel est le rôle de l'homme dans ce système?

Tout être ayant besoin pour subsister : 1° d'une organisation appropriée; 2° de moyens de subsistance préparés en dehors de lui, peut être considéré comme une fin de la nature à ces deux points de vue : la nature s'est occupée de lui et en a fait l'un des objets de ses préoccupations, en préparant ainsi intérieurement tout ce qui lui est nécessaire : à ce titre l'homme est une fin de la nature aussi bien que les autres créatures. De plus, à mesure qu'un plus grand nombre de moyens se trouvent disposés pour la conservation d'un être, ou, ce qui est la même chose, que l'organisation d'un être a été faite pour jouir d'un plus grand nombre de choses, on peut dire que l'être ainsi privilégié est une fin plus importante pour la nature; de telle sorte qu'un être a le droit de mesurer son importance comme centre ou fin dans l'univers, au nombre d'utilités qu'il peut retirer du milieu où il vit, sans avoir cependant jamais le droit de s'arroger la qualité de fin dernière et absolue. Or, qui peut nier que l'homme soit de toutes les créatures, celle qui est le mieux douée pour user des choses extérieures, celle à laquelle un plus grand nombre de choses sont coordonnées à titre de moyens? et par conséquent pourquoi

1. « Il n'est pas un être, dit très-bien Rousseau, qu'on ne puisse à quelques égards regarder comme le centre de tous les autres, autour duquel ils sont ordonnés, en *sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativement aux autres*. L'esprit se confond et se perd dans cette infinité de rapports. » On remarquera ces expressions de Rousseau, qui sont précisément les mêmes que Kant a appliquées plus tard à la définition des êtres vivants.

n'aurait-il pas le droit de se croire la fin la plus importante de la Providence, non pas dans l'univers, pris dans son ensemble, mais relativement au petit coin que nous en connaissons; et cela, sans affirmer en aucune façon que même dans ce petit coin, tout soit fait exclusivement pour lui?

En un mot, la finalité intérieure suppose une finalité extérieure; et celle-ci n'est que la réciproque de la première. Si l'homme d'après son organisation est fait pour se servir des choses, ces choses réciproquement sont faites pour être utilisées par lui; et dans la mesure où il se sert et peut se servir de ces choses, il a le droit de se considérer comme en étant lui-même une fin. C'est en ce sens et dans cette mesure qu'il faut restreindre la proposition générale dont on a abusé, à savoir que l'homme est le but de la création, du moins du petit monde qu'il habite [1].

1. On peut l'entendre encore avec Kant, dans un sens bien plus élevé, en disant que le monde n'existe que pour être le théâtre de la moralité.

P. Janet,
de l'Institut.

# ESQUISSE D'UNE PSYCHOLOGIE COMPARÉE DE L'HOMME

*Lecture faite à l'Institut anthropologique de la Grande-Bretagne.*

Est-il bien nécessaire de démontrer qu'un coup d'œil général sur une question est un préliminaire utile à l'étude approfondie de la totalité ou d'une partie de cette question? La pensée se perd dans le vague, si on la laisse errer à l'aventure sans avoir posé des bornes et des limites bien définies. D'autre part, si l'on se borne à étudier une partie d'une question, sans savoir comment elle se relie au tout, on s'expose à bien des erreurs. On ne peut, en effet, se faire une idée nette de l'ensemble d'une question sans en connaître plus ou moins les parties; on ne peut se faire une idée nette d'une partie sans savoir quels sont ses rapports avec l'ensemble.

En posant les jalons de la psychologie comparée de l'homme, nous nous assurons ainsi un moyen plus méthodique de recherches. En cela, comme en toutes choses, la division du travail facilite le progrès; mais pour que cette division soit possible, il faut que le travail lui-même soit systématiquement divisé.

On peut, pour plus de facilité, diviser le sujet entier en trois sections principales, disposées dans l'ordre de leur spécialisation croissante.

La première section comprend le degré de l'évolution mentale des différents types humains considérés en général, en tenant compte de la somme des manifestations mentales et de la complexité de ces manifestations. Cette section comprend le rapport existant entre les caractères mentaux et les caractères physiques, c'est-à-dire le rapport existant entre le volume et la constitution du corps et le volume et la constitution du cerveau. Elle comprend aussi les recherches relatives au temps nécessaire pour compléter une évolution mentale, et le temps pendant lequel dure la puissance mentale chez l'adulte.

Ajoutons-y certains caractères généraux de l'action mentale, tels que la plus ou moins grande persistance des émotions et des processus intellectuels. Nous aurons à nous préoccuper aussi du rapport entre le type mental général et le type social général.

Nous pouvons placer dans la seconde section les recherches ayant trait à la nature mentale relative des sexes dans chaque race. Cette section comporterait alors des questions telles que les suivantes : Quelles sont les différences, en admettant qu'il y en ait, qui sont communes à toutes les races entre les mâles et les femelles sous le rapport de la masse mentale et de la complexité mentale? Ces différences varient-elles en degré ou en nature, ou sous les deux rapports? Y a-t-il des raisons de croire qu'elles sont susceptibles d'être modifiées par augmentation ou diminution? Quels sont dans chaque cas leurs rapports avec les habitudes de la vie, les coutumes domestiques et l'organisation sociale? Cette division doit aussi embrasser les sentiments réciproques des sexes considérés comme variables et en qualité et en quantité; aussi bien que les sentiments également variables des personnes des deux sexes envers leurs enfants.

On peut réserver pour une troisième section les caractères intellectuels plus spéciaux qui distinguent les différents types de l'espèce humaine. Certains de ces caractères spéciaux proviennent de différences proportionnelles dans les facultés possédées en commun; d'autres proviennent de la présence chez quelques races de facultés entièrement ou presque entièrement absentes chez d'autres. Chacune de ces différences, dans chacun de ces groupes, dès que la comparaison l'a fait ressortir, doit être étudiée dans ses rapports avec le degré d'évolution mentale atteint, et dans ses rapports avec les habitudes d'existence et le développement social; ces différences étant unies à ces phénomènes comme les conséquences le sont avec leurs causes.

Tels sont les traits généraux de ces diverses divisions. Etudions actuellement en détail les subdivisions que contient chacune d'elles.

## I.

Sous le titre d'évolution mentale générale, nous pouvons commencer par le caractère que nous appellerons le *volume mental.*

L'expérience quotidienne nous prouve que les êtres humains diffèrent sous le rapport du volume de leurs manifestations mentales. L'intelligence des uns, quelque considérable qu'elle puisse être,

exerce peu d'influence sur ceux qui les entourent; d'autres, au contraire, font une profonde impression sur ceux qui les écoutent, même quand ils débitent des lieux communs. La comparaison entre deux individus ainsi doués prouve nettement, qu'en général, la différence provient du langage naturel des émotions. Derrière la vivacité intellectuelle de l'un, on ne sent aucune force de caractère, tandis que l'on remarque chez l'autre une impulsion capable de vaincre toute opposition, — une puissance d'émotion qui a en elle quelque chose de formidable.

Evidemment les variétés de l'espèce humaine diffèrent beaucoup au point de vue de ce caractère. Les variétés humaines diffèrent sous le rapport de la quantité du sentiment autant que sous le rapport de la nature du sentiment. Les races supérieures dominent les races inférieures principalement en vertu de la plus grande quantité d'énergie par laquelle s'affirme un plus grand volume mental. De là une série de questions dont voici quelques-unes : (*a*) Quel est le rapport entre le volume mental et le volume corporel? Evidemment les petites races ont une infériorité sous ce rapport. Mais il semble aussi que chez des races qui se ressemblent beaucoup au point de vue de la taille, — les Anglais et les Dammarahs par exemple, — le volume mental est tout différent. (*b*) Quel est le rapport du volume mental avec le volume du cerveau? Et, en ayant soin de nous rappeler la loi générale que, chez la même espèce le volume du cerveau augmente avec le volume du corps (quoique pas dans la même proportion), jusqu'à quel point pouvons-nous relier le surplus du volume mental de la race supérieure à un surplus du volume cérébral, au-delà de ce qui est propre à leur masse corporelle plus considérable? (*c*) Quel rapport y a-t-il, en admettant qu'il y en ait un, entre le volume mental et l'état physiologique indiqué par la vigueur de la circulation et la richesse du sang, conditions déterminées par le mode de vie et l'alimentation générale? (*d*) Quels sont les rapports de ce caractère avec l'état social, c'est-à-dire avec un état de société où règne soit le pillage, soit l'industrie, selon que le peuple est nomade ou agriculteur.

*Complexité mentale.* — On comprendra les différences qui existent entre les races selon que la structure de leur cerveau est plus ou moins développée, si l'on se rappelle quelles sont au milieu de nous les dissemblances entre l'intelligence d'un enfant et celle d'un homme fait, dissemblances qui représentent si bien la différence existant entre l'intelligence des sauvages et celle des hommes civilisés. Nous voyons l'enfant s'absorber dans les faits spéciaux. C'est à peine s'il peut embrasser les généralités les plus simples, et il

passe à côté de celles d'un ordre élevé sans même les reconnaître. Il s'intéresse aux individus, aux aventures personnelles, aux affaires domestiques; mais il ne ressent aucun intérêt pour les choses de la politique ou pour les questions sociales. Il tire vanité de ses vêtements, de ses petits succès, mais il ne possède pas ou ne possède qu'à un degré bien faible le sens du droit pour le droit. En un mot, bien que chez les enfants, les manifestations mentales les plus simples commencent à se faire jour, elles n'ont pas encore atteint ce degré de complication qui résulte de l'accumulation des manifestations plus simples. Des différences analogues de complexité existent entre l'intelligence des races inférieures et celle des races élevées, et il serait utile de les comparer de manière à reconnaître la nature et le degré de ces différences. Là aussi on peut établir une subdivision. (*a*) Quel est le rapport entre la complexité mentale et le volume mental? Ne sont-ils pas l'un et l'autre sujets aux mêmes variations? (*b*) Quel est le rapport avec l'état social, considéré à un point de vue plus ou moins complexe? c'est-à-dire : la complexité mentale et la complexité sociale n'agissent-elles pas et ne réagissent-elles pas l'une sur l'autre?

*Degré de développement mental.* — Conformément à la loi biologique d'après laquelle plus les organismes sont parfaits, plus longtemps ils mettent à se développer, on peut s'attendre à ce que l'évolution mentale se complète plus rapidement chez les membres des races humaines inférieures que chez les membres des races supérieures. Or, nous avons la preuve qu'il en est ainsi. Les voyageurs, quelles que soient les contrées qu'ils aient visitées, appellent l'attention, tantôt sur la grande précocité des enfants chez les peuples sauvages ou à demi-civilisés, tantôt sur l'arrêt soudain de leur progrès mental. Bien que nous ayons des preuves plus que suffisantes pour établir l'existence de ce contraste général, on peut cependant se demander si ce contraste existe dans les mêmes proportions relatives chez toutes les races, depuis la plus infime jusqu'à la plus élevée, — si, par exemple l'Australien diffère autant de l'Hindou sous ce rapport que l'Hindou diffère de l'Européen. Ce dernier point nous fournit matière à plusieurs questions secondaires au nombre desquelles on pourrait citer les suivantes : (*a*) Cette évolution plus rapide et cet arrêt plus précoce se produisent-ils toujours inégalement chez les individus des deux sexes; ou, en autres termes, existe-t-il chez les types inférieurs des différences proportionnelles dans la somme et dans le degré du développement, telles qu'il en existe chez les types plus élevés? (*b*) Remarque-t-on dans beaucoup de cas, un rapport entre le moment de l'arrêt de développement et

l'âge de puberté, rapport que l'on remarque dans quelques cas? (*c*) L'affaiblissement mental se produit-il d'autant plus tôt que l'évolution mentale est plus rapide? (*d*) Pouvons-nous affirmer sous tous les autres rapports que là où le type est inférieur, le cycle entier des modifications mentales depuis la naissance jusqu'à la mort, c'est-à-dire l'accroissement mental, son état stationnaire, son affaiblissement, se produit pendant un intervalle de temps plus court?

*Plasticité relative.* — Y a-t-il quelque rapport entre le degré de plasticité mentale qui persiste pendant l'âge adulte et le caractère de l'évolution mentale, sous le rapport de la masse, de la complexité et de la rapidité? Si nous jetons les yeux sur l'ensemble du règne animal, nous y trouvons de nombreuses raisons pour associer un type mental inférieur et rapidement complété, à une nature relativement automatique. L'expérience individuelle n'a qu'une action bien faible sur les êtres à organisation infime qui sont presque entièrement guidés par les actions réflexes. A mesure que la structure nerveuse se complique, son action tend à ne plus se renfermer aussi rigoureusement dans des limites établies d'avance; et plus nous nous rapprochons des animaux les plus parfaits, plus l'expérience individuelle joue un rôle considérable pour déterminer la conduite; la faculté de ressentir de nouvelles impressions et de profiter de l'expérience acquise augmente constamment. Les races humaines inférieures et supérieures diffèrent sous ce rapport. Un grand nombre de voyageurs font remarquer que les coutumes des sauvages ne changent jamais. Les nations demi-civilisées de l'Orient, dans l'antiquité ou à l'époque actuelle, étaient ou sont encore caractérisées par une rigidité de coutumes plus grandes que les nations plus civilisées de l'Occident. L'histoire des nations les plus civilisées nous prouve que la plasticité des idées et des coutumes était moindre anciennement qu'elle ne l'est à présent. Si nous étudions avec attention les choses ou les individus qui nous entourent, nous remarquons bientôt que plus le développement de l'esprit est considérable, plus l'esprit est plastique. On pourrait, aux recherches qui ont trait à cette plasticité relative dans ses rapports avec la précocité et l'achèvement rapide du développement mental, ajouter avec fruit des recherches ayant trait à ses rapports avec l'état social que cette plasticité tend à déterminer; et qui, à son tour, réagit sur elle.

*Variabilité.* — Dire d'une nature mentale que ses actes sont extrêmement inconstants, et dire en même temps que cette nature mentale n'est relativement pas sujette aux changements, semble impliquer une contradiction. Mais cette prétendue contradiction disparaît si le terme inconstant s'applique aux manifestations

qui se succèdent de minute en minute, et si le peu de tendance à se modifier se rapporte aux manifestations moyennes qui s'étendent sur de longues périodes; on comprend alors que ces deux caractères puissent coexister et coexistent même ordinairement. On trouve chez l'enfant, qui se fatigue bientôt de chaque sorte de perception, qui désire toujours un nouvel objet qu'il abandonne bientôt pour autre chose, qui, vingt fois par jour, passe du rire aux larmes, la preuve d'une persistance bien faible de chaque sorte d'action mentale : en un mot, au point de vue de l'intelligence et de l'émotion, l'enfant est toujours dans un état transitoire. Mais, en même temps, le caractère de son esprit ne se modifie pas facilement. Il se modifie, il est vrai, dans le cours du temps, mais, pendant longtemps, il est incapable de percevoir des idées et des émotions, si ce n'est celles de l'ordre le plus simple. On trouve chez l'enfant des variations moins rapides, au point de vue de l'intelligence et de l'émotion, tant que sa faculté d'être dressé est plus considérable. Les races humaines inférieures nous montrent une combinaison de cette nature : à savoir une grande rigidité de caractère avec une grande irrégularité dans ses manifestations. Généralement parlant, tout en résistant aux modifications permanentes, ces races n'ont ni la continuité de l'intelligence ni celle de l'émotion. Nous lisons dans les récits des voyageurs que les sauvages ne peuvent fixer leur attention pendant plus de quelques minutes sur un sujet quel qu'il soit, qui nécessite un effort de pensée même le plus simple. Il en est de même de leurs sentiments qui persistent moins longtemps que ceux des hommes civilisés.

Il y a cependant quelques restrictions à faire à ce sujet, et il est indispensable de comparer pour comprendre la nature de ces restrictions. Le sauvage a beaucoup de continuité, quand il s'agit des actes provoqués par les facultés intellectuelles les plus simples. Il ne se fatigue jamais par exemple des observations les plus minutieuses. Il ne se fatigue jamais non plus, quand il s'agit de cette sorte de perception que met en jeu la fabrication de ses armes et de ses ornements; il reste souvent pendant des périodes fort longues à sculpter une pierre, etc. Au point de vue de l'émotion, il montre aussi une grande continuité, non-seulement dans les motifs qui le poussent à se livrer à ces petites industries, mais aussi pour certaines de ses passions et surtout pour la vengeance. En conséquence, quand nous étudions le degré de variabilité mentale qu'implique la vie quotidienne des différentes races, nous devons nous demander jusqu'à quel point la variabilité est un caractère qui affecte l'intelligence entière ou une partie seulement de l'intelligence.

*Impulsion.* — Ce caractère est très-voisin de celui que nous venons d'examiner : les émotions sans durée sont en effet des émotions qui poussent tantôt dans une direction tantôt dans une autre, sans aucune espèce de suite. Cependant on peut étudier séparément le caractère de l'impulsion, car il implique autre chose qu'un simple défaut de persistance. La comparaison des races humaines inférieures avec les races supérieures semble démontrer qu'en règle générale la violence accompagne les passions peu durables. Les emportements soudains auxquels se laissent aller les hommes de race inférieure sont d'autant plus excessifs qu'ils sont plus courts. Il y a donc probablement quelque affinité entre ces deux caractères : l'intensité produisant un épuisement plus rapide.

Remarquons en passant que les passions de l'enfance prouvent cette affinité et examinons certaines questions intéressantes relatives à la diminution d'impulsion qui accompagne le progrès du développement. Le système nerveux d'un être qui se laisse aller à l'impulsion est moins éloigné des actions réflexes que ne l'est celui d'un être qui sait résister à l'impulsion. Dans les actions réflexes nous voyons un simple stimulant qui se convertit soudain en mouvement, tandis que les autres parties du système nerveux n'exercent aucun contrôle ou tout au plus n'en exercent que fort peu. A mesure que nous arrivons à des actes plus élevés, provoqués par des stimulants de plus en plus complexes, nous ne voyons plus la même transformation instantanée en mouvements simples ; nous remarquons au contraire, un agencement plus réfléchi et plus variable de mouvements composés, toujours contrôlés et proportionnés. Il en est de même pour les passions et pour les sentiments chez les natures qui sont le moins développées et chez celles qui le sont le plus. Quand la complexité émotionnelle est peu considérable, une émotion excitée par une cause quelconque se transforme soudain en action, avant que les autres émotions aient été mises en jeu, et chacune des émotions se trouve de temps en temps dans cette situation. Au contraire, la constitution émotionnelle plus complexe est celle dans laquelle ces simples émotions se coordonnent de façon à ne pas agir indépendamment les unes des autres. Avant que l'excitation d'aucune d'entre elles ait eu le temps de se transformer en action, cette excitation s'est communiquée aux autres, qui sont souvent antagonistes, et la conduite se modifie de façon à s'ajuster aux ordres combinés des différentes émotions. De là résulte une diminution de la tendance impulsive et aussi une plus grande persistance. La conduite, étant dirigée par plusieurs émotions qui coopèrent en degré sans s'épuiser, acquiert une plus grande continuité, et tandis que les

forces spasmodiques deviennent moins apparentes, il y a accroissement de l'énergie totale.

Si on se place à ce point de vue pour examiner les faits, on peut poser quelques questions intéressantes relativement aux différentes races humaines. Avec quels autres caractères, outre le degré d'évolution mentale, la tendance impulsive est-elle en rapport? En dehors de la différence provenant de l'élévation de type, les races du nouveau monde semblent être moins promptes aux impulsions que les races de l'ancien monde. Cela est-il dû à une apathie constitutionnelle? Peut-on indiquer un rapport (toutes autres choses étant égales) entre la vivacité physique et l'impulsion mentale? Quel rapport y a-t-il entre ce caractère et l'état social? Il est évident qu'une nature emportée, celle du Boschiman par exemple, est peu faite pour l'union sociale; en règle générale l'union sociale, engendrée par quelque moyen que ce soit, agit comme un frein sur l'impulsion. Quel rôle relatif jouent pour arrêter l'impulsion les sentiments qu'engendre l'état social, tels, par exemple, que la crainte des voisins, l'instinct de sociabilité, le désir d'accumuler des richesses, les sentiments de sympathie, le sentiment de la justice? Ces sentiments qui ne peuvent se développer que dans un certain état de société, impliquent tous l'idée de conséquences plus ou moins éloignées, et impliquent par conséquent aussi un frein sur l'élan des passions les plus simples. De là les questions suivantes: dans quel ordre, en quel degré et sous quels rapports ces sentiments agissent-ils?

On peut ajouter une autre recherche générale de nature différente. Quel effet le mélange des races produit-il sur la nature mentale? Il y a des raisons de croire que dans le règne animal tout entier, l'union de variétés très-éloignées les unes des autres a de déplorables conséquences physiques, tandis que l'union de variétés voisines a des conséquences physiques avantageuses. En est-il de même pour la nature mentale? Quelques faits semblent prouver que le mélange des races humaines très-dissemblables produit un pauvre type mental, c'est-à-dire une intelligence qui n'est appropriée ni au genre de vie de la race la plus élevée des races ni à celui de la race inferieure; une intelligence, en un mot, qui se trouve en dehors de toutes les conditions de la vie. Nous trouvons, au contraire, que le mélange de peuples issus de la même grande famille, mais qui sont devenus quelque peu différents par suite de leur résidence, pendant de nombreuses générations, dans des milieux différents, produit un type mental offrant certaines supériorités. M. Smiles, dans son ouvrage sur les « *Huguenots* », fait remarquer qu'un nombre considérable des hommes distingués de l'Angleterre descendent de réfugiés français et fla-

mands. M. Alphonse de Candolle, dans son *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles* démontre que les descendants des réfugiés français en Suisse, ont produit une proportion considérable de savants. Bien que ce résultat puisse être attribué en partie à la nature originelle de ces réfugiés qui devaient posséder cette indépendance de caractère qui est un des principaux facteurs de l'originalité, il est cependant probable qu'il est dû en partie au mélange des races. Nous avons d'ailleurs des preuves indéniables qui nous autorisent à parler ainsi. Le professeur Morley attire l'attention sur ce fait que pendant sept siècles de l'histoire de l'Angleterre, les plus grands génies de ce pays ont vu le jour dans les districts où s'est effectué le mélange des Celtes et des Anglo-Saxons. M. Galton démontre aussi dans son ouvrage sur les « *Savants de l'Angleterre* » que les hommes les plus éminents par leur science viennent presque tous d'un district intérieur s'étendant du nord au sud, où on peut raisonnablement supposer que se trouve plus de sang mêlé que dans les régions situées à l'est et à l'ouest de cette ligne centrale. Semblable résultat semble, d'ailleurs, probable. *A priori* deux natures, respectivement adaptées à des conditions sociales légèrement différentes, doivent par leur union produire une nature un peu plus plastique que ne l'était chacune d'elles prise séparément, une nature qui se plie plus facilement aux circonstances nouvelles d'une vie sociale en progrès et par conséquent plus apte à enfanter de nouvelles idées et à contribuer au développement de nouveaux sentiments. La psychologie comparée de l'homme peut donc à juste titre embrasser les effets que produisent sur l'intelligence les mélanges de races, et parmi les recherches corollaires, on peut se poser cette question : Jusqu'à quel point la conquête d'une race par une autre a-t-elle contribué aux progrès de la civilisation, soit en amenant le mélange, soit par d'autres moyens ?

## II.

La seconde des trois divisions principales que nous avons indiquées au commencement de ce travail est moins étendue. Cependant, on peut soulever des questions fort intéressantes et fort importantes au point de vue de la nature mentale relative des sexes dans chaque race.

*Degré de différence entre les sexes.* — Il est aujourd'hui démontré que le contraste entre les mâles et les femelles, au point de vue es-

sentiellement physique, n'est pas également grand chez toutes les races humaines. Les races à barbe, par exemple, offrent une dissemblance plus considérable entre les deux sexes que les races dépourvues de barbe. Les hommes et les femmes des tribus de l'Amérique méridionale, se ressemblent plus au point de vue de la forme générale, etc., qu'il n'est ordinaire partout ailleurs. Une première question se présente donc : La nature mentale des sexes diffère-t-elle à un degré constant ou à un degré variable? Il est peu probable que la différence soit constante; aussi, au point de vue de la variation, pouvons-nous nous demander quelle est la somme de cette variation et dans quelles condition elle se produit.

*Différence dans le volume et dans la complexité.* — La comparaison entre les sexes comporte, bien entendu, des subdivisions parallèles à celles que nous avons faites dans la comparaison entre les races. Il faut principalement observer la masse mentale relative et la complexité mentale relative. Si l'on admet que la grande inégalité dans le travail de la reproduction de l'espèce est la cause de la différence du volume mental aussi bien que du volume physique, on peut étudier cette différence au point de vue des inégalités prolifiques des diverses races. On peut rechercher en même temps jusqu'à quel point les habitudes relatives des deux sexes sous le rapport de l'alimentation et du travail physique affectent chez eux le développement mental. Chez beaucoup de races sauvages les femmes traitées avec une excessive brutalité sont physiquemenf très-inférieures aux hommes, ce que l'on peut attribuer à l'excès de travail et au manque d'une nourriture suffisante. Ces mêmes causes produisent-elles simultanément un arrêt dans le développement mental?

*Variation des différences.* — Si la dissemblance physique et mentale des sexes n'est pas constante, il faut alors admettre, dans l'hypothèse que toutes les races descendent d'une seule souche mère, que les différences accumulées ont dû se transmettre au même sexe dans le cours des générations. Si, par exemple, l'homme préhistorique n'avait pas de barbe, la production d'une variété pourvue de barbe implique que, dans cette variété, les mâles ont continué à transmettre à leurs descendants du même sexe une quantité toujours plus considérable de barbe. Cette limitation de l'hérédité au même sexe, dont le règne animal nous offre de nombreux exemples, s'applique probablement tout autant à la conformation cérébrale qu'aux autres conformations. De là la question : La nature mentale des sexes ne diffère-t-elle pas sous divers rapports et à divers degrés chez les différentes races humaines?

*Cause des différences.* — Peut-on établir un rapport quelconque

entre cette différence variable et les rôles variés que jouent les sexes dans la vie ? Si l'on admet les effets cumulatifs de l'habitude sur la fonction et sur la conformation, aussi bien que la limitation de l'hérédité au même sexe, on doit s'attendre à ce qu'il se produise des adaptations sexuelles de l'intelligence, si, dans une société quelconque, les activités d'un sexe diffèrent de celles de l'autre sexe pendant une longue série de générations. On pourrait citer quelques exemples de ce fait. Chez les tribus africaines du Loango et de quelques autres districts, ainsi que chez quelques tribus montagnardes indiennes, les hommes et les femmes offrent un contraste frappant, en ce qu'ils sont respectivement apathiques et énergiques ; l'activité semble être devenue chose si naturelle pour les femmes, qu'il n'est pas besoin de les forcer pour les faire travailler. Des faits semblables suggèrent, bien entendu, une longue série de questions. La limitation de l'hérédité au même sexe peut expliquer les différences sexuelles de l'intelligence qui distinguent les hommes des femmes dans toutes les races et celles qui les distinguent dans chaque race ou dans chaque société. Mais on pourrait se demander et la question est intéressante, jusqu'à quel point ces différences mentales se trouvent interverties dans les cas où il y a inversion des rapports sociaux et domestiques, chez les tribus des collines de Khali, par exemple, où les femmes ont si bien su prendre la haute main, qu'elles mettent tout simplement leurs maris à la porte quand ceux-ci viennent à leur déplaire.

*Aptitude aux modifications mentales chez les deux sexes.* — En même temps que l'on compare les races sous le rapport de la plasticité mentale, on peut comparer parallèlement les sexes, dans chaque race. Est-il toujours vrai, comme il semble l'être généralement, que les femmes soient moins modifiables que les hommes? Le sentiment conservateur relatif des femmes, leur plus grand attachement aux idées et aux coutumes établies se manifeste évidemment dans beaucoup de sociétés civilisées et à demi civilisées. En est-il de même chez les peuples sauvages ? Dalton nous cite un exemple curieux d'un attachement plus grand aux coutumes chez les femmes que chez les hommes, chez les Juangs, une des tribus les plus sauvages du Bengale. Tout récemment le costume des deux sexes n'arrivait même pas à celui que la légende juive attribue à Adam et à Eve. Il y a quelques années les hommes se laissèrent persuader de remplacer par un morceau d'étoffe autour des reins la touffe de feuilles qu'ils y plaçaient d'ordinaire ; mais les femmes adhèrent encore à l'habitude originelle, sentiment conservateur qui se produit là où l'on pourrait le moins s'y attendre.

*Sentiment sexuel.* — On peut s'attendre à obtenir des résultats

importants de la comparaison des races au point de vue de la somme et du caractère des sentiments élevés auxquels donnent lieu les rapports entre les sexes. Les variétés inférieures de l'espèce humaine éprouvent fort peu ces sentiments. Chez les races plus élevées, tels que les Malayo-Polynésiens, ces sentiments semblent considérablement développés; on peut par exemple les observer dans toute leur force chez les Dyaks. En règle générale, ces sentiments semblent se développer à mesure que la civilisation augmente. On pourrait à ce sujet poser plusieurs questions : (*a*) Jusqu'à quel point le développement du sentiment sexuel dépend-il du progrès intellectuel ou du progrès de l'imagination? (*b*) Quels sont les rapports de ce sentiment avec le progrès des émotions et surtout avec le progrès des émotions qui prennent leur source dans la sympathie? Quels sont ses rapports avec la Polygamie et la Polyandrie? (*c*) Ne pousse-t-il pas à la monogamie et n'est-il pas développé par elle? (*d*) Quel rapport y a-t-il entre ce sentiment et la conservation du lien de famille et en conséquence avec la meilleure éducation donnée aux enfants?

## III.

Dans la troisième division de notre sujet, que nous pouvons aborder actuellement, se placent les caractères plus spéciaux des différentes races.

*Imitation.* — Un des caractères par lesquels les races inférieures s'écartent moins des actions réflexes que ne le font les races supérieures, est leur vive tendance à imiter les mouvements qu'elles voient et à répéter les sons qu'elles entendent, habitude presque involontaire chez elles et que les voyageurs ont la plus grande peine à empêcher. Cette répétition sans but et sans signification, qui semble impliquer que l'idée d'une action observée ne peut pas pénétrer dans l'esprit de l'observateur, sans tendre immédiatement à prendre la forme de l'idée conçue (et chaque acte idéal est une forme naissante de la conscience qui accompagne l'accomplissement de cet acte), s'écarte évidemment fort peu de l'acte automatique; or, on doit s'attendre à ce que ce sentiment automatique diminue à mesure qu'augmente la puissance sur soi-même. Ce caractère de mimique automatique est évidemment allié à cette mimique moins automatique qui se traduit par une persistance plus grande des coutumes. En effet, l'adaptation par une nouvelle génération des coutumes de

la génération précédente, sans que cette nouvelle génération cherche à se rendre compte de la raison d'être de ces coutumes, implique une tendance à l'imitation qui domine la tendance à la critique et au scepticisme; c'est ainsi que se perpétuent des coutumes que l'on ne peut expliquer. On devrait étudier la diminution de cette imitation sans raison, qui est plus puissante chez les races sauvages et qui est plus faible chez les races civilisées, dans ses rapports avec les divers degrés successivement plus élevés de la vie sociale; car cette tendance à l'imitation profite et nuit en même temps à la civilisation; elle lui profite en ce qu'elle donne à l'organisation sociale cette fixité sans laquelle une société ne peut exister; elle lui nuit en ce qu'elle offre une résistance aux changements de l'organisation sociale qui sont devenus désirables.

*Absence de curiosité.* — Les hommes civilisés disposés à étudier la vie sauvage à leur propre point de vue, s'imaginent que les sauvages s'étonnent grandement, quand ils voient pour la première fois les merveilles de la civilisation. Mais ils se trompent quand ils supposent que le sauvage ressent ce qu'ils ressentiraient à sa place. L'absence de curiosité rationnelle relativement à ces nouveautés incompréhensibles est un caractère que l'on a remarqué chez tous les peuples très-sauvages; et les peuples à demi-civilisés, se distinguent des sauvages en ce qu'ils éprouvent une curiosité rationnelle. Il faudrait étudier ce caractère dans ses rapports avec la nature intellectuelle, avec la nature émotionnelle et avec l'état social.

*Qualité de la pensée.* — Sous ce titre un peu vague on peut comprendre des recherches fort étendues : 1° Le degré de généralité des idées; 2° le degré d'abstraction des idées; 3° le degré de détermination des idées; 4° le degré de cohérence des idées; 5° dans quelle mesure se sont développées certaines notions, telles que celles de *classe*, de *cause*, d'*uniformité*, de *droit*, de *vérité*. Beaucoup de conceptions nous sont devenues si familières que nous les regardons comme une propriété commune à toutes les intelligences; or, elles ne sont pas plus l'apanage des sauvages qu'elles ne sont celui de nos propres enfants. La comparaison des races devrait donc se faire de façon à élucider les procédés qui amènent de semblables conceptions. Il faut dans chaque cas observer ce développement : 1° indépendamment, dans tous ses degrés successifs; 2° dans ses rapports avec les conceptions intellectuelles co-opérantes; 3° dans ses rapports avec les progrès du langage, des arts et de l'organisation sociale.

Les données de la linguistique ont déjà servi à ces recherches, mais il faudrait en faire un emploi plus systématique. Il faut non-

seulement prendre comme preuve le nombre des mots généraux et le nombre des mots abstraits dans le vocabulaire d'un peuple, mais aussi le *degré* de généralité ou d'abstraction de ces mots; car il y a des originalités du premier, du second, du troisième ordre, etc., et des abstractions variant également en degré. *Bleu*, est une abstraction se rapportant à une classe d'impression tirée des objets visibles; *couleur*, est une abstraction plus élevée se rapportant à beaucoup de classes semblables d'impressions visuelles; *propriété*, une abstraction plus élévée encore, se rapportant à certaines classes d'impressions perçues non pas par les yeux seuls, mais par les autres organes des sens. Si on parvenait à classer les généralités et les abstractions dans l'ordre de leur étendue et de leur degré, on obtiendrait un critérium qui, appliqué au vocabulaire des peuples sauvages, permettrait de juger du degré de développement intellectuel qu'ils ont atteint.

*Aptitudes particulières.* — Il faut ajouter à ces caractères spéciaux de l'intelligence qui indiquent les différents degrés de son développement, les caractères inférieurs en rapport avec le mode de vie, c'est-à-dire les sortes et les degrés de facultés qui ont pris naissance et se sont adaptées aux habitudes quotidiennes, par exemple, l'habitude de se servir de ses armes, la faculté de suivre une piste ou de distinguer rapidement les objets individuels. On peut en même temps se livrer à des recherches sur certaines particularités esthétiques qui semblent appartenir en propre à quelques races et pour lesquelles on n'a pas encore donné d'explication. Ainsi, par exemple, les débris trouvés dans les cavernes de la Dordogne nous prouvent que leurs habitants, quelque sauvages qu'ils dussent être, savaient dessiner et sculpter des figures d'animaux avec un certain talent, alors qu'il y a aujourd'hui des peuples sauvages qui, probablement, sont plus élevés sous certains rapports que les hommes des cavernes et qui cependant semblent incapables de reconnaître un dessin quel qu'il soit. Il en est de même pour la musique. La faculté musicale qui fait presque absolument défaut chez quelques races inférieures est, au contraire, développée à un degré très-extraordinaire chez d'autres races qui ne sont pas beaucoup plus élevées, les nègres par exemple; chez les tribus nègres le sentiment musical est parfaitement inné et un missionnaire qui a vécu longtemps au milieu d'eux m'a dit que quand il apprenait aux enfants l'air des psaumes, il s'en trouvait parmi eux qui faisaient spontanément une seconde partie. Il serait fort intéressant de savoir si l'on peut découvrir quelque cause à ces particularités de race.

*Spécialité de la nature des émotions.* — Ce sujet mérite une étude

attentive, car il est en rapports intimes avec les phénomènes sociaux; avec la possibilité du progrès social et avec la nature de la conformation sociale. Parmi les spécialités qu'il faut tout particulièrement étudier, on peut citer : (*a*) La sociabilité, caractère que les différentes races possèdent à des degrés bien divers. Certains peuples, comme les Mantras, se montrent fort indifférents pour les relations sociales, d'autres ne peuvent pas s'en passer. Il est évident que le désir plus ou moins vif de se trouver dans la société des autres hommes, doit avoir une influence considérable sur la formation des groupes sociaux et se trouve par conséquent à la base de tout progrès social. (*b*) La haine de toute entrave. Quelques peuples sauvages, les Mapuchés, par exemple, ne se laissent gouverner à aucun prix; quelques autres peuples qui ne sont pas plus élevés qu'eux en civilisation, se soumettent non-seulement à toutes les lois possibles, mais admirent même les gens qui les tyrannisent. Il faut examiner ces contrastes dans leurs rapports avec l'évolution sociale, car ils sont respectivement favorables ou défavorables aux premiers états de cette évolution. (*c*) Le désir de la louange est un caractère qui, bien que commun à toutes les races, qu'elles soient sauvages ou civilisées, varie considérablement en degré. Il y a des races absolument sauvages dans les îles du Pacifique, dont les membres sacrifient sans regret tout ce qu'ils possèdent, pour s'attirer les applaudissements qu'entraîne toujours la générosité poussée à l'extrême; ailleurs on recherche les applaudissements avec moins d'ardeur. Il faut avoir soin de tenir compte des rapports qui existent entre cet amour de la louange et les entraves sociales, car cet amour joue un rôle important dans le maintien de ces entraves. (*d*) La tendance à acquérir. C'est là encore un caractère dont il faut tout particulièrement observer les divers degrés et les rapports avec l'état social. Le désir de la propriété augmente avec la possibilité de le satisfaire; or, cette possibilité augmente dans la même mesure que se développe l'état social. Dès que la propriété d'abord indivise dans la tribu, puis dans la famille devient individuelle, la notion du droit particulier de possession se définit et augmente le désir de l'acquisition. Chaque pas fait vers un état social plus solidement constitué, rend possibles les accumulations plus considérables et donne plus de sécurité aux jouissances qu'elles procurent; l'encouragement à accumuler qui en est la conséquence, conduit à l'augmentation du capital et à de nouveaux progrès. Il faut observer dans tous les cas cette action et cette réaction du sentiment et de l'état social.

*Les sentiments altruistes.* — Ces sentiments viennent les derniers mais ce sont aussi les plus élevés. Leur évolution dans le cours de

la civilisation nous démontre très-clairement les influences réciproques de l'unité sociale et de l'organisme social. Il ne peut, d'une part, exister de sympathie avec les sentiments qu'engendre la sympathie, qu'à une seule condition, c'est que les hommes soient entourés d'autres hommes. D'autre part, la persistance de l'union entre les hommes dépend en partie de la présence de la sympathie et des entraves qu'elle apporte à la conduite individuelle. La sociabilité favorise le développement de la sympathie; le développement de la sympathie amène une sociabilité plus étroite et un état social plus stable; chaque augmentation de l'une rendant continuellement possible une augmentation de l'autre.

On peut disposer en trois classes principales la comparaison des sentiments altruistes, dérivant de la sympathie et existant dans les différentes races d'hommes et dans les divers états sociaux : (*a*) la pitié qu'il faut observer dans ces différents états, c'est-à-dire selon qu'elle s'exerce envers les enfants, les malades, les vieillards ou les ennemis. (*b*) La générosité, quand elle se traduit par des dons (en ayant soin dans ce cas de la distinguer de la vanité), par le renoncement à certaines jouissances en faveur d'autrui, ou par de vifs efforts en faveur d'autrui. Il faut aussi observer ce sentiment sous le rapport de son extension, c'est-à-dire si la générosité se limite aux parents, ou si elle s'étend seulement aux membres de la même société, ou aux membres d'autres sociétés; il faut aussi l'observer dans ses rapports avec le degré de prévoyance, c'est-à-dire si elle est le résultat d'impulsions soudaines auxquelles on obéit sans calculer ce qu'il en peut coûter, ou si elle est accompagnée d'un froid calcul des sacrifices futurs qu'elle nécessitera. (*c*) La justice. Il faut considérer le plus abstrait de tous les sentiments sous les mêmes divers aspects que ceux que nous venons d'indiquer, ainsi qu'à beaucoup d'autres points de vue. Jusqu'à quel point, par exemple, la justice s'exerce quand il s'agit de la vie, de la propriété, ou des divers intérêts insignifiants d'autrui. En outre, la comparaison entre les hommes sous le rapport de ce sentiment le plus élevé de tous, doit se faire plus que dans tous les autres cas, en tenant compte de l'état social, qu'il détermine dans une grande mesure; et en tenant compte aussi de la forme et des actes du gouvernement, du caractère des lois et des rapports de la société.

Je viens d'établir aussi brièvement que j'ai pu, tout en restant clair, les principales divisions et subdivisions que comporte la psychologie comparative de l'homme. En passant aussi rapidement en revue un sujet aussi vaste, j'ai sans doute négligé bien des points qu'il aurait fallu noter. Sans doute aussi la plupart des points que j'ai

indiqués amèneront des recherches plus détaillées qu'il sera bon de poursuivre. Toutefois, même dans son état actuel, le programme est assez vaste pour occuper de nombreux investigateurs qui pourront avantageusement se diviser le travail.

Bien que les anthropologistes, après s'être occupés des productions et des arts primitifs de l'homme, aient surtout porté leur attention sur les caractères physiques des races humaines, on admettra, je pense, que l'étude de ces caractères le cède en importance à celle des caractères intellectuels. Les conclusions générales tirées de l'étude des caractères physiques ne peuvent pas avoir sur les phénomènes les plus élevés, l'influence que pourraient avoir les conclusions tirées de l'étude des caractères intellectuels.

Il nous importe essentiellement d'avoir une vraie théorie de l'esprit humain ; or, la comparaison systématique de l'esprit d'hommes différents sous le rapport de la race et de la civilisation nous aidera à constituer cette vraie théorie. La connaissance des rapports réciproques entre les divers caractères des hommes et les caractères des sociétés qu'ils constituent doit exercer une profonde influence sur nos idées d'organisation politique. Quand on comprendra bien la dépendance réciproque qui existe entre la nature de l'individu et la conformation sociale, on pourra se rendre un compte plus exact des changements qui se produisent actuellement et de ceux qui se produiront bientôt. Quand nous serons à même de bien comprendre le développement mental dans ses rapports avec les conditions sociales qui modifient constamment l'esprit, pour être à leur tour modifiés par lui, nous serons aussi heureusement à même de prévoir les effets les plus éloignés que produiront les institutions sur le caractère, et nous pourrons éviter les graves inconvénients que cause aujourd'hui une législation ignorante.

Enfin, une vraie et bonne théorie de l'évolution mentale, basée sur l'humanité toute entière, en nous mettant à même de comprendre l'évolution de chaque esprit individuel, nous permettra de modifier nos déplorables méthodes d'éducation et par conséquent de faire faire de nouveaux progrès à la puissance intellectuelle et à la nature morale de l'homme.

HERBERT SPENCER.

# ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

## I

## PSYCHOLOGIE

*Analyses psychologiques sur des bases physiologiques*, par Adolphe Horwicz. (*Psychologische Analysen auf physiologische Grundlage.*) Halle. Pfeffer, tome 1er, 1872. — Tome 2me, 1re part., 1875.

Cet ouvrage, comme le titre l'indique, se propose d'user de la physiologie comme d'un fil conducteur pour les recherches psychologiques. Dans un article sur la *Méthode en psychologie* [1], l'auteur avait déjà exposé sous une forme sommaire ses idées à ce sujet. Les données de la conscience ne peuvent servir que de préliminaire : elles ne fournissent qu'un aperçu vulgaire et grossier de la totalité de l'activité de l'âme. Le reste doit venir de la physiologie. Celle-ci nous faisant connaître les conditions organiques des phénomènes physiques est, non pas seulement un accessoire utile, mais « le véhicule méthodique des recherches, le fil d'Ariane. »

En Allemagne, quelques critiques ont reproché à l'auteur un emploi excessif de la physiologie, l'abus d'analogies trop superficielles entre les deux ordres de phénomènes étudiés. Mais M. Horwicz déclare à plusieurs reprises que ses hypothèses ne se proposent que comme telles, qu'il a essayé seulement de les mettre d'accord avec l'état actuel de la science. Le lecteur français lui reprocherait plus volontiers de manquer d'ordre dans la marche générale de son exposition. On ne saisit pas d'une façon suffisamment claire l'enchaînement des questions traitées; plusieurs d'entre elles sont reprises cinq ou six fois sous des titres différents. L'abus des divisions et subdivisions contribue d'ailleurs à embarrasser.

Donnons d'abord l'esquisse générale de l'ouvrage pour insister plus tard sur quelques points.

Après une étude sur l'étymologie et la synonymie du mot « âme »,

1. Publié dans le *Zeitschrift fur Philos. u. philos. Kritik.* 1872, tome LX, p. 170.

M. Horwicz expose ce qu'il faut entendre par phénomènes psychiques. Il montre qu'on peut poser à titre de loi, « que le développement et la perfection de la vie psychique sont en rapport direct avec le développement et la perfection de l'organisme » ; ce qui établit tout d'abord l'union intime des deux ordres de faits. Il combat la vieille hypothèse du principe vital en montrant que toutes les fonctions de la vie sont sous la dépendance du système nerveux, qui leur donne une unité. Il combat également le matérialisme : non qu'il adopte l'opinion adverse; mais parce qu'il veut qu'en psychologie, le champ reste libre de toute conclusion métaphysique, comme il convient à une science naturelle. Il en arrive à cette conclusion : « Que le système nerveux soit l'organe de l'âme (thèse idéaliste) ou sa cause (thèse matérialiste), dans les deux cas, les processus de la vie végétative ont un lien nécessaire avec la vie de l'âme. Dans les deux cas, que la cause des phénomènes psychiques soit une âme immatérielle ou la masse nerveuse, cette cause est aussi celle d'où viennent la forme du corps et tous les processus vitaux. »

Sous le titre d'organisation du corps, l'auteur présente un résumé substantiel (p. 58-134) de la physiologie du système nerveux, dans ses rapports avec les questions qui nous occupent.

Sous le titre d'organisation de l'âme, il trace une esquisse sommaire des différentes fonctions psychologiques. « Mais il ne faut pas attendre, dit-il, de notre méthode qu'elle réponde aux questions dernières. Ce qu'est l'âme, substance ou accident, ce qu'elle devient à la mort, quel rapport il y a entre elle et le corps : ce sont là, nous le répétons, des problèmes qui, s'ils ne sont pas pour toujours soustraits à nos recherches, ne peuvent au moins, en aucun cas, être posés au début. Notre polémique contre le matérialisme n'a d'autre but que de tenir la voie ouverte à la recherche vraiment scientifique, et, dans le cas où celle-ci serait sans issue, de la bien distinguer des croyances et opinions subjectives, religieuses et morales. Nous employons donc le mot « âme » non dans le sens d'une substance immatérielle dont l'existence serait prouvée, mais simplement comme la dénomination collective de ces phénomènes et processus qu'on nomme psychiques » (p. 134, 135).

Comment l'âme et le corps agissent-ils l'un sur l'autre? Horwicz, après avoir rappelé les hypothèses bizarres faites pour expliquer cette union, ajoute : « De notre point de vue physiologique apparaît le néant et le vide complet (*die völlige Eitelkeit und Hohlheit*) de toutes ces spéculations métaphysiques. Ce problème a pour nous une forme bien déterminée, concrète, toute physiologique. C'est la question de la nature du processus d'excitation dans les

filets nerveux et les cellules nerveuses. Le corps agit sur l'âme en mettant les nerfs puis les cellules en état d'excitation. L'âme agit sur le corps, de la même manière, mais inversement. Là est le *punctum saliens*, et une seule observation sur l'électricité nerveuse et l'oscillation négative [1] est beaucoup plus importante que des volumes de théories métaphysiques. » Le phénomène de l'excitation, comme le fait remarquer l'auteur, est encore inconnu, mais il n'est pas inaccessible aux recherches.

La question se pose ainsi pour lui au point de vue strict des phénomènes observables. « A la manière dont nous considérons les rapports de l'âme et du corps, chacun des deux est pour l'autre une cause et une fin. Le corps est la cause de l'âme, puisque celle-ci ne peut avoir aucune représentation sans le corps ; et l'âme est la cause du corps, puisque c'est l'âme qui le meut. L'âme est la fin du corps, car le corps ne peut subir aucune influence qui ne soit transmise à l'âme. D'un autre côté, le corps et ses mouvements sont la fin de toute l'activité spirituelle; car il est impossible de se représenter un phénomène spirituel qui ne soit pas déterminé et exprimé par le corps. Le corps n'est donc pas simplement un intermédiaire, une porte de passage entre l'âme et le monde : il est la forme nécessaire de l'âme et constitue sa vraie fin. »

Après avoir traité ces questions d'ensemble, l'auteur examine (p. 22) les sensations simples; les mouvements involontaires, semi-volontaires et volontaires qui en sont la suite; puis il étudie en détail la question de la conscience.

On trouve d'abord un résumé très-substantiel de la psychologie allemande sur ce sujet (Herbart, Beneke, Lotze, Fechner, Wundt, Ulrici, Hartmann, etc.). L'étude de la conscience sous ses diverses formes, positives ou négatives; dans ses rapports avec l'inconscient (sommeil, syncope, coma, léthargie, etc.), et avec les diverses formes de la vie mentale, consiste en une discussion critique plutôt qu'en une doctrine proprement dite. « Notre revue, dit M. Horwicz, nous a montré des relations de la conscience avec toutes les autres activités psychiques, mais nulle part nous n'avons pu pénétrer dans son essence. Peut-être dira-t-on que c'est beaucoup de travail pour un faible résultat. Mais que l'on remarque que cette question est fondamentale et qu'ainsi le plus petit progrès n'est pas à dédaigner. Si nous n'avons pu ni donner une définition nouvelle de la cons-

1. On donne le nom d'*oscillation négative* à la diminution qui se produit, dans les forces électro-motrices propres à un nerf, quand une impression a lieu. Cette diminution prouve qu'une certaine quantité de ces forces est employée à produire la sensation.

cience, ni en expliquer l'origine, ni dire si la conscience est l'inconscient développé ou l'inconscient une conscience très-faible, — questions peut-être insolubles, — nous sommes cependant arrivés à quelque chose. Nous avons tout d'abord montré que les moyens termes entre le conscient et l'inconscient étant innombrables, la différence entre les deux est ondoyante et que le passage de l'un à l'autre n'a lieu qu'insensiblement. Nous avons aussi fait ressortir le rapport intime de la conscience avec le sentiment et la reproduction : étude qui doit être poursuivie en détail » (p. 265).

Le chapitre qui fait suite à la conscience est en effet consacré à la reproduction. C'est, à notre avis, la partie la plus intéressante, la plus originale, la mieux approfondie de l'ouvrage. Nous y reviendrons.

Le volume se termine par un chapitre sur la subjectivité et l'objectivité. Les divers sens et les sentiments y sont examinés au point de vue de la connaissance qu'ils nous donnent des choses et des états agréables ou désagréables qu'ils suscitent en nous.

Tel est le plan général de l'ouvrage : l'examen détaillé de quelques points nous en fera mieux comprendre l'esprit.

D'abord, pour ce qui concerne la méthode : « Notre méthode, dit l'auteur, est *physiologique*, c'est-à-dire que nous voulons, à l'aide du corps, connaître l'âme ou, si l'on aime mieux, ses fonctions. La justification de cet essai et l'espérance qu'il ne sera pas infructueux s'appuient sur la corrélation intime de l'âme et du corps. Si le corps est la cause de l'âme, il n'y a que la constitution du corps et de ses organes qui puisse nous éclairer sur l'origine et la variété des états psychiques. Si le corps est la fin de l'âme, les états psychiques n'ayant d'autre destination que d'être changés en mouvements corporels, on doit de ces mouvements chercher à induire quelque chose sur les impulsions volontaires. D'un autre côté, si l'âme est la cause du corps, c'est-à-dire si elle en est l'architecte, l'étude de l'édifice et de sa forme doit nous faire connaître le principe plastique. Et si l'âme est la fin du corps, de telle façon que toutes les fois que le corps agit ou pâtit, il en résulte que l'âme agit ou pâtit, il semble que la connaissance des moyens est la voie la plus sûre pour connaître la fin... Si nous voulons pénétrer, comprendre dans leur vraie nature notre pensée et notre volonté, nous devons avant tout considérer la scène qui donne les conditions nécessaires pour que les phénomènes de pensée et de volonté puissent réussir. Car la pensée et la volonté ne sont pas des processus qui se produisent partout

comme les processus physico-chimiques : ils ne peuvent, à notre connaissance du moins, se passer que dans le corps animal ou humain. Pour l'activité psychique, le corps n'est donc pas une détermination accidentelle dans l'espace; c'est la forme réelle et nécessaire, la cause, la fin de l'âme, son intermédiaire indispensable. » (P. 58, 59). — « Une psychologie, dit encore M. Horwicz, qui entreprend d'utiliser les grandes découvertes de la physiologie pour la connaissance de l'âme doit étendre les données de l'expérience à ce domaine tout entier. Elle ne doit pas se contenter, comme les anciennes psychologies, empiriques ou spéculatives, de juxtaposer simplement les faits ou de les expliquer par une construction *à priori*. Pour prendre un cas particulier, il ne suffit pas à notre but de constater que nous avons des sensations que nous rapportons à des objets hors de nous (sens) et d'autres sensations que nous rapportons à l'organisme et à ses états (sens organique); mais il nous faut connaître, si c'est possible, les conditions, organiques ou autres, qui produisent ces deux ordres de sensations. » (P. 100.)

Cet emploi constant de la méthode physiologique est ce qui caractérise le plus l'ouvrage de M. Horwicz. Les processus qui paraissent non psychiques sont pour lui le type le plus simple, la forme anticipée des processus psychiques. (P. 201.) « Le schéma le plus simple de la fonction nerveuse est aussi le schéma le plus simple de la vie psychique. On me pique la peau de la main, je la retire immédiatement. Dans ce cas nous avons une *sensation* et une *impulsion* au mouvement, si l'on n'ose dire une volition. Tout cela est continu et si simple, si mécaniquement nécessaire en apparence, qu'on a voulu quelquefois le retrancher du domaine de l'âme, mais sans aucun fondement. »

L'auteur fait ressortir avec quelque détail l'analogie qui existe entre la nutrition physiologique et la sensation, l'élaboration des matériaux bruts, leur transformation en jugements, raisonnements, etc. Un rapprochement plus curieux entre les données de la physiologie et celles de la psychologie consiste en ce que Horwicz appelle les *oppositions polaires*. Nous voyons tout le système nerveux dominé par la grande opposition du sensible et du moteur, de l'activité centripète et de l'activité centrifuge. Quelque chose d'analogue se constate en ce qui concerne les processus psychiques : au fond de leurs diverses formes, il y a aussi une opposition fondamentale. Nous remarquons des oppositions telles que : excitation, mouvement, — sensation, impulsion, — connaissance, sentiment, — etc., qui appartiennent soit à la sphère nerveuse, soit à la sphère psychique, soit aux deux. Mais toutes ces oppositions se ramènent à une seule qui

domine tout le domaine de la vie de l'âme : l'opposition du *théorique* et du *pratique*. Recevoir les excitations du monde extérieur et les élaborer en idées et en connaissances; puis les manifester au dehors par les impulsions, désirs et actes consécutifs (mots, gestes, etc.) : à cela se réduit le cours entier de la vie psychique. — Si nous représentons par SCC'M un élément nerveux simple, S étant l'appareil sensoriel, C le centre sensoriel, C' le centre moteur, M le muscle; S et M pourront être considérés comme les deux pôles, positif et négatif, d'une pile galvanique, ou nord et sud d'un aimant. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les ingénieuses hypothèses auxquelles il se livre à ce sujet et qui ont pour but de faire servir de plus en plus la physiologie à expliquer la psychologie.

Nous arrivons à l'étude de la mémoire. L'auteur expose rapidement les théories allemandes contemporaines sur ce sujet et il montre qu'au fond de toutes, il y a une question fondamentale diversement résolue. La reproduction des états de conscience est-elle une réceptivité ou une spontanéité? — C'est une question, dit-il, à laquelle on ne peut répondre exclusivement ni dans un sens ni dans l'autre, et la plupart des psychologues n'ont été conduits à une solution déterminée, que par leurs vues métaphysiques sur la nature de l'âme.

On peut bien soupçonner que la physiologie nous donnera sur ce point les premières indications; car nous voyons que la reproduction domine les fonctions les plus simples. Sans elle, la coordination des mouvements réflexes est aussi impossible que la formation du sens musculaire. Comme le fait remarquer Wundt, quand nous voyons un animal décapité ou un homme endormi changer un mouvement manqué en un autre plus approprié à éloigner l'excitation, il nous faut admettre qu'il y a là un souvenir : ce second mouvement ne peut être entrepris sans un souvenir de la forme du premier mouvement et de ce qui s'en suit. Il en résulte donc que dans chaque organe central, et même dans chaque petit plexus nerveux, il y a un souvenir.

La reproduction est un cas spécial de l'association, en prenant ce mot dans son sens le plus large, c'est-à-dire comme un fait physiologique reposant sur des bases anatomiques déterminées. Si nous prenons le cas le plus simple, par exemple ce qui se passe dans la moelle épinière, nous y trouvons trois espèces de connexions établies par les filets nerveux entre les cellules :

1° Une connexion entre les cellules sensitives des cornes posté-

rieures et les cellules motrices des cornes antérieures. C'est la route que suivent les réflexes.

2° La commissure antérieure unissant les cellules motrices : elle sert à répandre dans plusieurs centres de mouvement les excitations motrices : de là résultent les mouvements coordonnés et les mouvements associés. Ce fait est appelé par l'auteur co-mouvement (*Mitbewegung.*)

3° La commissure postérieure, qui offre encore beaucoup d'obscurités, met en communication les cellules sensitives : elle permet les combinaisons de sensations. Ce fait est appelé par l'auteur co-sensation (*Mitempfindung*).

Nous avons lieu de supposer que ces rapports existent dans le cerveau comme dans la moëlle épinière, seulement sous une forme beaucoup plus compliquée.

La co-sensation et le co-mouvement représentent le premier stade de l'association. Mais bientôt, par suite de hasard ou d'autres causes, l'excitation suit une certaine direction de préférence à toute autre, et il en résulte une *disposition* déterminée. Cette transmission de l'excitation avec disposition déterminée dans une certaine direction, est ce qu'on appelle l'association (des sensations et mouvements) au sens ordinaire et restreint. Au point de vue psychologique, ce qui importe surtout c'est l'association des sensations.

Toutefois on n'explique ainsi que l'association des états de conscience, nullement leur conservation dans le souvenir. Comment l'expliquer? — On sait que toute route nerveuse traverse plusieurs cellules : la première qu'elle rencontre n'est jamais son extrémité finale. Par exemple les nerfs sensitifs du tronc se rendent d'abord aux cornes postérieures, mais de là ils se transmettent au bulbe, au cervelet, au cerveau. Il est très-vraisemblable que les nerfs sensitifs ont plusieurs stations dans les parties ci-dessus énumérées. « Il est difficile d'admettre que la sensation et le souvenir aient leur siége dans la même cellule. D'un côté, la cellule simple, avec sa fonction très-simple, n'est pas apte à accomplir deux actes aussi différents que la sensation et le souvenir. D'un autre côté, le nombre des cellules interposées sur le trajet de chaque direction nerveuse, invite à supposer que quelques-unes peuvent être exclusivement consacrés au souvenir. Il est très-probable que dans les parties supérieures de l'encéphale, à chaque station de la route nerveuse sensorielle, un filet consacré au souvenir se détache pour se rendre à une des cellules terminales : c'est ce qu'on voit, par exemple, dans la masse blanche du cerveau avec sa couche grise corticale. Nous devons supposer que dans ces filets ramifiés existe, à part, une trace des sensations, et que cette trace

s'associe avec les sensations nouvelles, dès que l'excitation pénètre dans les routes appropriées. »

Nous trouvons donc ainsi d'une manière générale dans l'association des excitations nerveuses : la co-sensation et le co-mouvement, la disposition à une certaine direction, déterminée, et finalement la post-sensation (*Nachempfindung*). « La post-sensation est au souvenir ce que la co-sensation et le co-mouvement sont à l'association des sensations et des mouvements. »

La reproduction nous apparaît ainsi non plus comme une faculté isolée et spéciale de l'âme ; mais simplement comme un membre d'une plus grande famille : celle des associations.

Cette trace, ce résidu laissé dans les éléments nerveux dévolus au souvenir, peut-il s'expliquer par la loi de persistance (conservation de la force), comme l'a admis Volkmann? — L'auteur expose les raisons pour lesquelles il croit que la persistance des représentations ne peut consister simplement en une action mécanique. La sensation, comme réaction de l'âme contre un mouvement physique, ne peut être comparée à aucune autre force mécanique : il en est de même de la persistance de la sensation. Si donc on ne veut voir dans le souvenir que la simple persistance de l'action sensorielle, il faut se rappeler que la sensation n'est pas un simple état passif, mais une tendance à réagir, et que par conséquent cette sensation conservée ne peut être qu'une tendance qui persiste.

On va mieux comprendre d'ailleurs ce qu'il faut entendre par cette tendance, en voyant le rôle important que l'auteur attribue au sentiment dans le fait de la reproduction. Le sentiment (*Gefühl*) est à ses yeux la cause de l'action suspensive qui tient les représentations à l'état inconscient et est de même « le véhicule des associations d'idées, c'est-à-dire la cause de leur retour à la conscience. » « Le fondement du fait de la conservation des résidus, c'est une tendance persistante, — une tendance persistante au mouvement, — une tendance à répondre à une excitation déterminée par un mouvement déterminé. Cette nature essentielle du souvenir (la persistance d'une tendance au mouvement), bien qu'elle soit souvent voilée, se révèle à nous dans certains cas d'une manière frappante. Beaucoup de souvenirs sont accompagnés de mouvements : si je me représente un citron, il se produira, à l'idée de mordre dans ce fruit, une secrétion salivaire qui peut être considérée comme équivalente à un mouvement, etc.

Il ne peut être ici question, naturellement, que des cas les plus simples, c'est-à-dire de ces formes de sentiment qui accompagnent les sensations et sont suivies de mouvements. Quant aux formes supérieures, ainsi que les idées purement théoriques, elles se dérobent à

notre analyse. Nous pouvons seulement supposer que tout se passe là d'une manière analogue, quoique plus complexe.

Notre théorie, ajoute M. Horwicz, s'accorde très-bien avec ce fait connu, que les sentiments n'ont par eux-mêmes qu'un très-faible pouvoir de reproduction (par exmple nous n'avons qu'une représentation très-affaiblie d'un mal de dent passé), et même l'explique. Au premier abord, il semble qu'il y a là une contradiction; car si le sentiment joue le rôle que nous lui attribuons, comment ne se reproduit-il pas avec la plus grande facilité ? — « Cette exception confirme notre règle. Ce n'est pas, en effet, le sentiment en lui-même qui est le facteur élémentaire du souvenir, mais c'est le sentiment dans son rapport nécessaire avec le mouvement et les modifications qui s'ensuivent. Le sentiment est le support médiat, non immédiat de l'association. C'est ce qui explique comment le sentiment peut dominer et déterminer les liaisons internes et en même temps n'être que très-difficilement reproduit » [1].

Ce rôle du sentiment va nous éclairer aussi sur un point obscur et jusqu'à présent inexpliqué des lois de l'association. La nouvelle psychologie les ramène à deux : 1° loi de contiguïté dans le temps et l'espace ; 2° loi de ressemblance (identité, analogie, contraste). Il est clair que le contraste ne peut pas, sans violence, rentrer dans le cadre de la loi à laquelle on l'attribue. On en est réduit à dire que le contraste est une espèce de ressemblance, ce qui équivaut à nier l'association par contraste. Car, si les idées contraires ne se suscitent que par ce qu'elles ont de commun, il est clair que c'est l'analogie et non le contraste qui les fait s'associer. Un désert devrait nous faire penser à d'autres déserts et non, comme il le fait souvent, à des campagnes verdoyantes. Mais ce cas et ceux de même nature s'expliquent en réalité par l'influence du sentiment. Ce qui caractérise les sentiments, c'est qu'en eux les deux formes opposées du plaisir et de la douleur sont dans une dépendance réciproque. Le même sentiment se produit sous la forme tantôt d'une tendance au rapprochement, tantôt d'une tendance à l'éloignement. Les idées correspondant à ces

1. Voici un passage de l'auteur qui peut nous éclairer sur sa manière de considérer le sentiment : « Il est très-différent, dit-il, d'avoir une connaissance théorique et d'agir en conséquence. Tous les hommes savent bien qu'il faut économiser son temps, sa santé, son argent, et beaucoup n'en font rien. Il faut donc que, dans beaucoup de cas, notre connaissance se change en volonté, comme les aliments se changent en chyle et en sang. Il faut un facteur intermédiaire qui change la connaissance en désir, comme la diatase change l'amidon en sucre. Cet intermédiaire, c'est le sentiment. L'idée accompagnée d'un sentiment se change en un désir correspondant à ce sentiment; sinon, non. » (P. 152-153.)

deux formes contraires doivent donc être intimement liées, puisqu'un mouvement dans un sens ne peut se produire sans exclure le mouvement contraire.

Nous pouvons maintenant, en examinant d'une manière générale le fait de la reproduction, dire : « que partout les simples lois mécaniques se montrent insuffisantes pour l'expliquer et que partout il faut admettre une autonomie, une spontanéité vivante. La pure inertie, la simple durée ne suffisent pas à expliquer la persistance des représentations ; mais il faut admettre une tendance durable, un acte vital propre. La simple entrée d'une représentation nouvelle ne suffit pas pour suspendre une ancienne ; mais il faut que cette nouvelle produise un acte volontaire de suspension. De même, la simple suppression de l'action suspensive ne suffit pas pour ramener une représentation à la conscience ; il faut qu'entre les représentations qui s'éveillent les unes les autres, il y ait des rapports vitaux, probablement volontaires : il faut qu'il y ait des tendances vivantes pour produire le va-et-vient des représentations. » (P. 314.)

Nous ne suivrons pas l'auteur dans son étude comparative de la sensation et du souvenir, et de leurs degrés intermédiaires, ni dans ses recherches sur l'état conscient et inconscient des représentations et sur le mécanisme qui les produit. Il se livre cependant sur ce dernier point à des hypothèses physiologiques ingénieuses, en s'appuyant sur ce fait que, dans le système nerveux, les parties centrales exercent sur les parties inférieures (par exemple, le cerveau sur la moëlle) une action suspensive. Enfin il essaie de concilier sa théorie de la reproduction avec l'unité de la conscience, mais en laissant de côté toute théorie métaphysique sur la nature de l'âme et en s'appuyant sur les seules données de l'expérience.

Il nous a été impossible de suivre dans tous ses détails cette étude sur la mémoire, qui cependant a dû faire comprendre d'une manière générale la méthode de l'auteur. Il ne tient pour solides que les explications qui peuvent reposer sur une base physiologique. Un avantage de ce genre de travaux, entre beaucoup d'autres, c'est, comme il le dit, de pouvoir profiter des travaux antérieurs, au lieu de paraître tout recommencer à nouveau et tout trouver pour son propre compte. « Mes analyses, ajoute-t-il, poursuivent un but bien déterminé : ramener à un simple élément fondamental psycho-physique la totalité des processus psychiques. »

Une partie du deuxième volume de cet ouvrage vient de paraître : nous y reviendrons quand la publication sera complète.

TH. RIBOT.

Dr P. Despine. *De la folie au point de vue philosophique et plus spécialement psychologique* (ouvrage couronné par l'Institut), 1875. Savy.

Le Dr Despine à déjà publié, entre autres travaux, un ouvrage considérable formant trois gros volumes sous le titre de *Psychologie naturelle* [1]. Malgré son titre, ce livre est plutôt un traité de psychologie morbide. Les deux tiers de son travail, en effet, sont consacrés aux aliénés et aux criminels. C'est un recueil de faits et d'observations, intéressants pour le moraliste autant que pour le psychologue. Cette publication, dans laquelle nous signalerons d'une manière spéciale les chapitres consacrés à l'automatisme, peut être considérée comme une introduction à celle qui va nous occuper et qui a pour objet la folie exclusivement.

M. Despine est un auteur systématique; il a sur la folie des idées originales, et comme elles dépendent de ses principes psychologiques, une exposition de ces principes est nécessaire.

I. *La psychologie.* — M. Despine se dit Ecossais, disciple de Reid. Il l'est en effet par les divisions et les subdivisions qu'il introduit en psychologie, par sa croyance aux facultés, au sens commun. Il rejette en grande partie les travaux de l'école anglaise contemporaine; il lui reproche de s'occuper d'une manière presque exclusive des phénomènes intellectuels, de laisser de côté les faits moraux, de rejeter les facultés et de leur substituer des lois, de vouloir donner la genèse de divers pouvoirs psychiques. Pour M. Despine les facultés sont ce qu'elles sont; on doit les décrire et non chercher à les expliquer. Vouloir expliquer des facultés, des pouvoirs, lui paraît être une prétention qui ne peut pas aboutir.

Elles forment deux grands groupes dans l'esprit humain : les facultés intellectuelles, les facultés morales. Ces groupes sont complétement indépendants l'un de l'autre. Ils peuvent exister l'un sans l'autre, et l'on doit établir entre eux une ligne de démarcation d'une manière absolue.

1° Les facultés intellectuelles sont beaucoup moins nombreuses que les facultés morales. M. Despine n'en décrit que trois : la perception, la mémoire et la faculté réflective. Les pages qui leur sont consacrées sont peu nombreuses. Évidemment, elles ont été négligées au profit des facultés morales. En ce qui concerne la perception, l'auteur n'a trouvé rien à dire que ce qu'en ont dit les Ecossais. D'après lui nous percevons les objets tels qu'ils sont, sans éducation, « sans répétitions antérieures. » Il nous semble pourtant que ce sujet méritait mieux et nous regrettons que M. Despine ne discute même pas les idées nouvelles qui ont été émises sur ce point, et qui sont fondées sur des découvertes scientifiques incontestables.

2° Les facultés morales sont les facultés par lesquelles l'homme acquiert la connaissance de ce qu'il doit faire. M. Despine les appelle *instinctives*, sous prétexte qu'elles sont innées, spontanées, naturelles.

1. Paris, Savy, 1868.

Comme le mot *instinct*, dans la langue des naturalistes, a une autre acception; comme il pourrait tout aussi bien s'appliquer aux phénomènes intellectuels qu'aux phénomènes moraux, l'expression de facultés instinctives ne peut guère qu'embrouiller la nomenclature, d'autant plus qu'elle n'est pas employée pour désigner les mauvais penchants que M. Despine « ne veut pas décorer du nom de facultés. »

L'auteur ne donne pas de classification de ces facultés, il ne les décrit pas. C'est à peine s'il en donne une énumération, où l'on trouve les choses les plus disparates, telles que « l'amour, institué par le Créateur, » la politesse, la causalité, le sens moral. Mais le point sur lequel il insiste, qui, avec la théorie de la liberté, est le nœud de tout l'ouvrage, c'est la prépondérance des passions, des sentiments, sur les phénomènes intellectuels.

L'intelligence ne peut rien par elle-même; elle n'agit qu'à propos des facultés morales. C'est l'instinct qui nous conduit; et il le fait de deux manières, par l'intérêt ou par le devoir. Aussi M. Despine qui a une tendance à rejeter les lois en psychologie, les lois de l'association des idées, par exemple, en admet pourtant une qu'il formule de la manière suivante : « Lorsque les éléments instinctifs se manifestent dans l'es-« prit, la faculté réflective fonctionne toujours dans le sens de ces « éléments instinctifs, » et qu'il résume en disant que « l'homme ne pense que comme il sent. »

C'est l'intérêt qui est le grand mobile de nos actions : « L'homme « veut toujours faire ce qu'il désire le plus, lorsqu'il ne se sent pas « obligé, par le sentiment du devoir, à faire ce qu'il désire le moins. »

Quant au sentiment du devoir, « l'obligation par la conscience de faire le bien parce qu'il est le bien », il intervient rarement; d'ailleurs il n'est pas le partage de tous; il est ignoré des races inférieures; et même dans les races supérieures, il est réservé aux âmes d'élite. C'est lui qui est le fondement de la morale véritable; et si les philosophes ne s'accordent pas tous sur ce point, c'est que « la faculté morale la plus élevée est aussi la plus rare de toutes, et que parfois elle semble être ignorée de personnes puissamment douées sous le rapport des facultés intellectuelles » (p. 111 et suiv.). « La preuve de l'existence de ce sentiment nous la trouvons dans notre conscience. C'est notre conscience en effet qui, par l'affirmation de ce qu'elle éprouve, fournit la meilleure preuve de l'existence de tel ou tel sentiment, » p. 45.

Dans la philosophie spiritualiste, le devoir est également considéré comme le fondement de la morale. Mais ce fondement est intellectuel et non moral. On parle de l'idée du devoir et non du sentiment du devoir. Nous ne nions point l'existence de cette idée ou de ce sentiment et nous n'avons aucune intention de soulever ici cette question. Entre ces deux solutions subjectives, nous ne voulons point choisir. Faisons remarquer seulement combien il est dangereux et précaire de donner comme base à la morale, un fait de conscience qui est si discuté. Et d'autre part, est-ce un argument de n'accorder à ses adversaires

qu'un développement moral incomplet, et, pour les réfuter, de se borner à dire qu'ils sont privés de sens moral ?

C'est du fonctionnement régulier des facultés intellectuelles et morales que résulte la raison ; elle est un résultat et non point, comme l'admettent les philosophes spiritualistes, une faculté supérieure qui nous donne la connaissance des vérités nécessaires. Elle « consiste dans la connaissance des vérités intellectuelles et des vérités morales que l'homme acquiert au moyen des facultés du même nom. » M. Despine distingue la raison morale de la raison intellectuelle (Kant dirait la raison pratique et la raison théorique) et naturellement c'est la raison morale qui a la prééminence. Comme il le dit, la raison absolue « n'est pas le partage de la faible humanité. » C'est un idéal dont chaque individu approche plus ou moins, devant se contenter le plus souvent de cette raison vulgaire qu'on appelle le sens commun. Cette raison relative est encore un état supérieur et nous verrons plus loin qu'il y a des hommes qui en sont dépourvus.

Et maintenant, quelle est dans ce système psychologique la place du libre arbitre ? Le « libre arbitre consiste à se décider par sa propre initiative, à vouloir. » Mais il ne se manifeste pas toutes les fois que nous voulons ; il y a des cas où la volonté n'est pas libre ; tout choix ne suppose pas la liberté.

Il n'y a de libre arbitre que dans « les cas où, en présence de partis « à prendre qui intéressent la morale devant la conscience de l'individu, « le désir qui porte celui-ci au mal a plus de puissance sur son esprit « que les désirs égoïstes moraux qui le détournent du mal. » Si bien que *le libre arbitre dépend de la moralité*, solution qui se rapproche de celle de Kant, ainsi que M. Despine le fait remarquer.

Telles sont en résumé les principales idées que M. Despine a développées dans la partie psychologique de son ouvrage. Ce que nous devons en retenir pour l'étude de la folie, c'est que l'homme est conduit par ses passions, que les phénomènes intellectuels sont soumis aux faits moraux ; c'est aussi que l'homme n'est pas toujours libre, puisque la liberté dépend du sens moral et que ce sens peut faire défaut, soit en totalité, soit en partie.

II. *La folie.* — Qu'est-ce que la folie ? Au premier abord la réponse paraît facile ; et pourtant il ne semble pas qu'on soit arrivé à une définition qui soit acceptée de tous les savants. On admet, et il est facile de le prouver, que la folie est un état psychologique morbide, lié à un état morbide du corps.

Mais quand on veut spécifier davantage, les dissentiments commencent. Esquirol définissait la folie « une affection cérébrale, ordinairement chronique, sans fièvre, caractérisée par des désordres de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. » Cette définition, dont le sens général est accepté par beaucoup d'aliénistes, est complétement rejetée par M. Despine. D'abord, suivant lui, le mot folie ne doit pas être appliqué à une maladie du cerveau, mais à un état psychique. Ce qui carac-

térise la folie, ce n'est pas une lésion cérébrale, mais un état de l'esprit : on peut présenter les lésions cérébrales que l'on rencontre dans la folie, sans être fou. Ensuite, Esquirol a le tort de considérer la folie et l'aliénation mentales comme des choses synonymes, de désigner sous le nom de folie l'ensemble des désordres mentaux. Pour M. Despine le mot folie a un sens plus restreint : « il ne s'applique qu'à l'aliénation mentale dans laquelle les facultés morales sont seules altérées, les facultés intellectuelles restant intactes. » Nous ne reprocherons pas à M. Despine de n'avoir traité qu'une espèce d'affection mentale; on a le droit de restreindre son sujet; mais nous croyons qu'il est fâcheux d'ajouter une nouvelle signification à un mot qui en a déjà tant d'autres. Admettons pourtant que les définitions sont libres, et donnons celle de M. Despine.

« La folie, dit-il, consiste dans l'aveuglement moral involontaire de « l'esprit à l'égard d'idées fausses, absurdes, immorales, irrationnelles, « et de penchants bizarres, pervers, inspirés par des passions; aveuglement causé par l'absence des caractères rationnels, seuls capables « d'éclairer l'esprit sur la nature de ces idées et de ces penchants, c'est-« à-dire par l'inconscience morale à leur égard. » Ce qui veut dire en d'autres termes que la forme de l'aliénation mentale « qui mérite spé-« cialement le nom de folie est celle dans laquelle les facultés morales « sont seules atteintes, les facultés intellectuelles proprement dites « restant intactes, ce qui permet à l'aliéné d'avoir des idées délirantes « suivies et même logiquement enchaînées. » Si maintenant nous cherchons à quels groupes, dans les classifications habituelles des aliénistes, correspond ce que M. Despine appelle folie, nous voyons que ce sont les désordres mentaux connus sous les noms de monomanie et de lypémanie.

Ces divers états morbides ont tous un fond commun; ils sont produits par les passions. Quelle que soit la forme de leurs manifestations intellectuelles; quelles que soient les conceptions délirantes, ce qui importe, c'est le point de départ : « les idées ne sont que la superficie de la folie; elles sont le fruit de la plante et non la plante elle-même. » Ce n'est point la passion seule qui fait la folie; il faut que cette passion absorbe complétement l'esprit, qu'il y ait « aveuglement moral » à son égard, comme dit l'auteur.

M. Despine a consacré plus de 200 pages à analyser les divers modes de folie, à montrer que ce qui les caractérise ce n'est point la lésion de l'intelligence, mais la lésion des facultés morales. Un homme se croit le père Adam, c'est une passion orgueilleuse. Un homme se croit damné, mangé par la vermine, c'est une passion triste. D'autre part, on peut être fou sans présenter aucun trouble de l'intelligence. L'intelligence fonctionne régulièrement, étant donné le point de départ, et dans les monomanies, lypémanies, c'est une passion qui fournit de fausses prémisses aux opérations intellectuelles.

Quant à la cause de la folie, M. Despine la place dans un état mor-

bide du cerveau. L'âme ne peut être malade; mais comme elle ne se manifeste que par le cerveau, un état morbide peut pervertir ses opérations ; quant à cet état morbide, il n'est pas nécessaire que ce soit une lésion anatomique visible ; il suffit d'une altération fonctionnelle, d'une excitabilité anormale, par exemple. Cette activité anormale du cerveau peut être accidentelle ou innée; c'est-à-dire que les passions qui sont les objets de la folie peuvent être soulevées par un état pathologique du cerveau, ou appartenir au caractère naturel de l'individu.

Aussi M. Despine a étudié la folie chez le malade et chez l'homme en santé, c'est-à-dire le criminel, le fanatique, etc. Nous venons d'indiquer sommairement les idées de l'auteur sur la folie pathologique, étudions maintenant, à propos de la criminalité, la folie chez l'homme en santé. Le chapitre qui traite des criminels, de la *tératologie morale*, est certainement un des plus intéressants de l'ouvrage. Nous avons vu que la raison était un produit des facultés morales et intellectuelles et nous avons vu que la raison morale pouvait faire défaut chez quelques individus. De même qu'il y a des gens qui sont au point de vue physique vigoureux et bien portants, tandis que d'autres sont chétifs et mal bâtis, de même qu'au point de vue intellectuel, il y a des hommes de génie et des imbéciles, il peut y avoir aussi des privilégiés moralement, chez qui l'idée du crime cause une répulsion immédiate ou ne se produit même pas, et à côté de ceux-là d'autres chez qui les mauvais penchants se développent naturellement et sans opposition.

Si, comme l'admet M. Despine, le libre arbitre dépend de la moralité, quel sera le degré de responsabilité chez les individus privés de sens moral? Chez eux l'absence du sens moral se reconnaît par l'absence du remords. M. le docteur Thompson, qui a fait sur ce point des recherches nombreuses, a constaté par exemple que sur près de 500 meurtriers, 3 au plus ont donné des signes de remords. Il y a donc là une anomalie psychique, et par suite un état anormal du cerveau. Si nous ne pouvons déterminer la nature de cet état du cerveau, ce n'est pas une raison pour en nier l'existence. Elle est prouvée par les rapports qui existent entre la criminalité et la folie.

Morel a montré que chez les enfants des aliénés, il y avait une prédisposition au crime. D'autre part on voit souvent les aliénés et les criminels naître d'une même souche. Morel donne entre autres l'exemple suivant, cité par M. Despine. Des cinq enfants auxquels ont donné le jour un père ivrogne et une mère aliénée, un s'est suicidé, deux ont subi une condamnation infamante, une fille était aliénée et une autre était demi-imbécile.

Souvent les criminels finissent leur carrière dans l'aliénation mentale. Ainsi « La Teroigne, la plus furibonde des tricoteuses de la Convention, est morte à la Salpétrière. »

Enfin la statistique a montré la fréquence plus grande de la folie chez les criminels que chez les autres hommes. Le docteur Bruce Thompson

donne les chiffres suivants : En 1868, en Angleterre, « le nombre des fous étant de 1 pour 411 habitants, la proportion de la folie chez les détenus de la prison de Perth était de 1 sur 140. » On peut voir, p. 645, que le docteur Lockart Robertson donne une proportion encore plus élevée.

M. le docteur Despine fait remarquer que chez les criminels l'absence de moralité n'est point le fait de l'intelligence, et c'est pour lui une nouvelle occasion d'affirmer la différence absolue qui existe entre les facultés intellectuelles et les facultés morales. Il y a des criminels très-intelligents, qui connaissent les lois, qui savent quels châtiments les attendent et qui ne sont point détournés de leurs crimes. Loin de servir de frein, « l'intelligence devient une puissance d'autant plus dangereuse qu'elle est plus développée ; car elle ne travaille qu'au profit du mal. »

Est-ce à dire que tous les criminels soient privés de sens moral et soient dans cet état psychique voisin de la folie, dont nous venons de parler ?

La théorie de l'auteur n'est pas exclusive : il y a des catégories parmi les criminels. Si la plupart des crimes énormes, monstrueux, ne peuvent être connus par des êtres possédant la raison morale, ceux-ci n'en sont pas moins faillibles. Chez l'individu le plus moral les mauvais penchants sont en germe ; et sous l'influence des passions, l'homme peut accomplir des actes que sa conscience réprouve. En pareil cas la responsabilité existe.

Nous avons vu que c'est dans le cerveau qu'il fallait chercher, le plus souvent, la cause de la folie pathologique ; nous avons vu que chez les criminels on devait admettre dans la plupart du cas une modalité anormale du cerveau. Mais ce sont les causes morales qui apportent le plus fort contingent à ce que M. Despine appelle la folie chez l'homme en santé.

L'une de ces causes, la contagion morale est particulièrement intéressante : « La manifestation d'un élément instinctif, sentiment ou passion, excite ce même élément instinctif, le met en activité, le fait vibrer chez toutes les personnes qui sont susceptibles de l'éprouver vivement. » Aussi, si un crime a du retentissement il est presque certain qu'il sera suivi par d'autres crimes accomplis dans des circonstances analogues. Cela est vrai pour les suicides, les assassinats, les vols, les duels. Et comme ce sont les journaux à scandales, à faits divers, qui servent à la diffusion de la connaissance de ces actes, on comprendra que M. Despine signale le danger de ces feuilles ; il voudrait, comme M. Bouchut, qu'il y eût dans la société une sorte de lazaret moral pour y enfouir, aussitôt qu'ils se montrent, les désordres moraux et nerveux dont la propriété contagieuse est établie.

A la contagion morale se rattachent certaines épidémies de folies, de visionnaires, de théomaniaques, de sorciers. On trouvera sous le même titre de folie épidémique une étude sur les idées qui avaient

cours sous la commune de 1871, étude qui peut-être se ressent de la proximité des événements.

L'ouvrage se termine par de longs chapitres sur le traitement de la folie. Comme on pouvait s'y attendre, ce traitement est à la fois physique et moral, tel que les aliénistes l'emploient ; le traitement moral toutefois n'agissant que par les modifications physiques qu'il détermine. Nous croyons utile d'indiquer les pages que M. Despine a consacrées à la théorie et aux effets de l'émotion, et ceux où il raconte les essais de traitement moral qui ont été tentés chez les criminels (v. p. 928 et sq.).

Telles sont les idées principales que contient l'ouvrage de M. Despine. Dans sa préface il nous avertit qu'il n'a pu suivre les anciens errements sur la psychologie et sur la folie, qu'il a voulu faire autrement, et qu'il a cru mieux faire. Le reproche que nous lui ferons, c'est de considérer trop souvent comme des découvertes qui lui sont propres des explications et des théories qui existent depuis longtemps dans les auteurs, mais qu'il a exposées dans des termes nouveaux, et sous une forme très-souvent contestable.

Il y a beaucoup de faits dans ce livre ; c'est malheureusement la partie qui ne peut s'analyser, bien qu'elle soit la plus importante dans un ouvrage psychologique ; surtout quand on veut faire, comme M. Despine, de la psychologie une science d'observation pratique et étrangère à toute métaphysique.

TH. RIBOT.

---

## II

## THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

*Zeit und Raum in ihren denknothwendigen Bestimmungen, abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs* (Le temps et l'espace, comme formes nécessaires de la pensée, dérivés du principe de contradiction), par Schmitz-Dumont. Leipzig, 1875, 84 p. — Cet opuscule constitue la première partie — la seule publiée — d'une philosophie des sciences. L'auteur appuie sa déduction sur la métaphysique, la logique et les mathématiques exclusivement. Il rejette les explications tirées de la physiologie.

Toutes les théories émises jusqu'à nos jours sur le temps et l'espace sont réduites par lui à trois : 1° le temps et l'espace sont des formes subjectives de l'intuition ; 2° le temps et l'espace sont des formes de notre intuition, mais il existe en même temps un monde réel qui nous est donné sous ces deux formes ; 3° le temps et l'espace sont des données empiriques qui peuvent être toutes différentes dans un autre monde.

L'auteur, au contraire, croit pouvoir déduire ces notions du principe

de contradiction ou d'identité, qu'il paraît d'ailleurs confondre plus d'une fois avec le principe de causalité.

« La seule chose absolument certaine, dit-il, c'est que nous avons diverses sensations, en d'autres termes qu'il existe quelque chose et que ce quelque chose parvient jusqu'à la conscience. » Mais dire que nous éprouvons une sensation, c'est dire que telle sensation est réellement telle sensation, ou que A = A. D'un autre côté, la conscience doit avoir la propriété de sentir, de comparer et de mettre en rapport deux sensations différentes A et B. C'est par le lien de la causalité que deux sensations sont données à la fois comme distinctes et comme jointes par un rapport. Sans la causalité, le monde ne serait pour nous qu'une seule et unique sensation, non pensable.

Ici donc s'introduit une notion nouvelle, celle de *changement*, de mouvement. « Le mouvement, dans sa dernière abstraction, est le passage d'un état de conscience à un autre. » Avec le changement et le mouvement naît l'idée de *grandeur* qui, par conséquent, n'est pas un fait primitif comme la sensation.

« Les concepts d'unité et de pluralité combinés avec celui de grandeur sont les éléments de la science du temps, de l'arithmétique. Pour constituer la géométrie, il faut absolument ajouter le concept de mouvement, de changement. »

L'auteur déduit de la notion de mouvement les trois dimensions de l'espace, considérées comme forme de la continuité; et après l'examen d'un paradoxe de Neumann qui soutient que si le mouvement est perçu comme relatif, il doit exister quelque chose d'absolu, il arrive à cette conclusion : « Que l'espace absolu est la projection au dehors d'une pluralité de grandeurs changeantes. »

A ce sujet, l'auteur combat très-vivement les théories de la géométrie imaginaire. On sait que d'après des hypothèses dues à Gauss, Riemann, Bolyai, etc., notre géométrie euclidienne ne serait qu'un cas particulier d'une géométrie absolue : notre espace à trois dimensions ne serait qu'une donnée empirique et il pourrait exister dans d'autres mondes un espace à 4, 5... $n$ dimensions, fondement d'une autre géométrie. L'auteur rejette cette doctrine « mystique » et prétend, en finissant, que les explications physiologiques données, dans ces derniers temps, sur la genèse des idées de temps et d'espace sont inacceptables.

Malgré son titre, l'ouvrage est consacré presque exclusivement à la notion d'espace. Nous ferons remarquer que cette question a donné lieu en Allemagne, depuis quelques années, à un grand nombre de travaux. Outre ceux de Helmholtz, Wundt, Zœllner, nous signalerons Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie.* 2 vol. Berlin, 1868-69. — Stumpf, *über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.* Leipzig, 1873.

TH. RIBOT.

---

## III

## ETHNOLOGIE

A. Giraud-Teulon. *Les Origines de la Famille. (Questions sur les antécédents des Sociétés patriarcales)*, Genève et Paris, 1874.

Cet ouvrage est digne d'attention. Non-seulement les questions qu'on y agite offrent le plus vif intérêt par elles-mêmes; mais l'auteur les aborde avec une méthode excellente, une science sûre, et un vif désir de voir clair, s'il se peut, dans la multitude des faits.

Recueillir des faits en aussi grand nombre que possible, les rapprocher entre eux, les interpréter les uns par les autres, afin d'en trouver le lien, c'est-à-dire la loi, telle est la méthode de M. Giraud-Teulon. Frappé de « la pauvreté du raisonnement pur », il n'attend la lumière que de l'induction, opérant prudemment sur les données d'une observation patiente et scrupuleuse. Cette méthode, non-seulement il la préconise; mais il la suit. Ce n'est pas chose facile, comme on sait. Deux excès sont à éviter : d'une part le culte exclusif des faits, qui porte à les amasser sans critique, à les offrir sans ordre, à en être obsédé et comme étourdi, incapable par conséquent d'en tirer aucune lumière, d'en dégager aucune vérité générale : d'autre part, au contraire, l'amour trop vif des généralités et des théories, l'impatience à conclure, la tentation de bâtir sur des fondements insuffisants des hypothèses hâtives et aventureuses. Dans le premier cas, on ne fait œuvre ni de vrai savant, ni de philosophe ; dans le second, on est infidèle à la méthode expérimentale, on retombe dans les conceptions imaginaires, et on abandonne la proie pour l'ombre.

M. Giraud-Teulon a su, en somme, échapper à ces deux écueils : son ouvrage est très-plein, très-dense, et laisse néanmoins une impression assez nette. Il faut lui en savoir d'autant plus de gré qu'on n'en pourrait pas dire autant de beaucoup de livres écrits avant le sien sur la même matière; quelques-uns de ceux qu'il cite et prend pour guides gâgnent fort à être par lui tirés au clair.

Il ne suffit pas, en effet, de citer des milliers de témoignages et de faits curieux. Le principal est de les digérer. Que cherche-t-on dans les faits, sinon la loi qui en rend compte ? A défaut d'une explication définitive, il faut en proposer de vraisemblables, c'est-à-dire faire des hypothèses. Quelques mots de l'introduction de M. Giraud-Teulon nous avaient fait craindre un instant qu'il ne partageât la prévention étroite de certains esprits contre l'hypothèse; mais heureusement il n'en est rien. Après avoir médit au passage de « l'idée », détrônée par « le fait », (ce qui pourrait donner à craindre que son livre ne fût un amas de faits sans idées), il montre bientôt, au contraire, un tour d'esprit vraiment philosophique, une préoccupation dominante de coordonner, de grouper, d'organiser les matérieux accumulés par ses recherches. — Ce qu'il

s'interdit, ce n'est pas, on le verra, de faire des hypothèses (il avoue lui-même qu'elles sont nécessaires, les questions d'anthropologie préhistorique ne comportant pas jusqu'à présent de solutions rigoureusement scientifiques) ; mais c'est de faire des hypothèses à priori, incohérentes, et dédaigneuses des faits. Voilà précisément quelle doit être, selon nous, l'attitude de la philosophie à l'égard de l'observation et de l'expérience. Compter scrupuleusement avec les faits; bien plus, n'édifier que sur eux et demander nos théories à la réalité elle-même, c'est là notre première règle ; mais il serait insensé de s'imaginer qu'on est tenu d'en rester au fait brut et de s'interdire la théorie. La besogne propre du philosophe au contraire, ou du savant, c'est d'*expliquer*, c'est-à-dire justement de faire jaillir de l'amas confus des faits « l'idée » qui les illumine.

Les vues que nous allons exposer ne sont pas toutes personnelles à M. Giraud-Teulon, et il n'a garde de les donner comme telles. Les ouvrages où il puise la plupart des faits qu'il cite, contenaient déjà, ou en germe, ou même entièrement développées, presque toutes les idées générales qu'il adopte. Son mérite propre et original est dans sa façon de les présenter, de les lier, d'en faire la synthèse. Quoiqu'il y ajoute souvent ses observations personnelles et le fruit de ses propres recherches, il prend beaucoup moins de soin de marquer ce qu'on lui doit à lui-même, que de nous dire à quel auteur, à quel livre, il emprunte telle ou telle pièce essentielle de son œuvre. Mais cette œuvre n'est pas moins la sienne, parce que, le premier, il a tâché de faire un tout de ce qui était épars. Ce n'est jamais un travail stérile, de recueillir et de concentrer des rayons, qui, dispersés, ne donnaient qu'une lumière douteuse.

Trois écrivains surtout lui ont fourni des faits et des idées :

BACHOFEN, *Das Mutterrecht.* Stuttgart, 1861.

MAC LENNAN, *Primitive Marriage.* Edinburgh, 1865.

MORGAN, *Systems of consanguinity and affinity of the human family...* Washington, 1871.

Au reste, il a glané partout où il a cru trouver des témoignages en faveur de sa thèse.

Cette thèse, la voici en deux mots : c'est qu'avant d'arriver à l'âge patriarcal, c'est-à-dire à la famille proprement dite, constituée sous l'autorité paternelle, l'humanité a passé par des états inférieurs, par la promiscuité sans doute à l'origine, et, certainement, par une longue période où elle ne connut que la famille maternelle et la parenté par les femmes. Comment elle a pu s'élever peu à peu de ces formes sociales si grossières à l'organisation déjà avancée que nous rencontrons dès les premiers temps historiques, c'est ce que l'auteur essayera de montrer, après avoir établi que la famille patriarcale a été, non pas le point de départ des premières sociétés, mais « le terme d'une longue étape antérieure de l'humanité. »

L'opinion qu'il va combattre est assurément très-répandue. Nous regrettons d'autant plus qu'il n'ait pas nommé les savants qui l'ont soutenue

récemment encore. Il eût marqué par là (et augmenté en même temps) l'intérêt que son livre offre aux lecteurs cultivés, au lieu de paraître s'attaquer à une opinion anonyme sans aucune valeur scientifique. Pourquoi ne mentionne-t-il pas tout d'abord deux écrivains, dont il sera à peine question vers la fin de son livre, et à qui cependant il a affaire d'un bout à l'autre ? Il nous semble que les noms de M. Maine [1] et de M. Lange [2] eussent donné plus d'autorité, plus de consistance à la théorie qu'il réfute.

Nous irons plus loin : cette théorie, selon nous, est exposée trop sèchement. L'auteur la suppose trop connue; il se contente de la rappeler en une page. « Tous ceux, dit-il, qui ont entrepris de retracer la genèse de l'humanité, ont admis comme un axiome évident par lui-même, que les plus anciennes réunions d'êtres humains ne sauraient avoir connu d'organisation plus simple ni plus primitive que celle de la famille patriarcale. L'origine de toute société, a-t-on répété depuis l'antiquité, c'est l'agglomération naturelle des parents par le sang, composée du père, de la mère et de leurs descendants, c'est là le groupe primordial donné par la nature « au commencement des choses ». Dans cette famille, le père règne en qualité de propriétaire absolu de sa femme, de ses enfants, et des biens de la petite communauté ; à sa mort, l'aîné de ses fils lui succède et continue à gouverner la famille : bientôt, grâce aux naissances, cette association de parents s'agrandit et devient un *clan* (gens, γένος). Dans le cours des générations, ce clan, par l'effet de l'accroissement normal de la population, se subdivise lui-même en *clans distincts*, dont tous les membres, descendant d'une origine commune, se voient rattachés les uns aux autres par les doubles liens de la naissance et de la puissance paternelle. Ces clans en se réunissant forment une *tribu*, et plus tard (toujours par l'effet d'une série de concentrations successives autour d'un noyau originaire) les tribus, en se rapprochant, constituent une communauté politique, dont le chef (rex, βασιλεύς) descend en ligne directe de l'ancêtre des différents chefs de clans et de tribus. Ainsi se seraient formés, dans les temps préhistoriques, les peuples, les nations, simples extensions de la « *famille naturelle* », qui, dans cette théorie, aurait joué le rôle d'une monade, souche de l'humanité. »

N'est-ce pas exposer d'une façon bien dense, peut-être même un peu obscure, cette « leçon ancienne » contre laquelle on va donner tant de savantes raisons ?

N'importe : la thèse de M. Giraud-Teulon est nettement posée, et s'offre avec d'amples développements : c'est là le principal.

Il avoue que la famille patriarcale est déjà constituée lorsque commence l'époque historique. Mais, dit-il, « sous les pieds des peuples classiques s'étend une couche épaisse de fossiles humains, qui, pen-

1. Maine. *Ancient Law*, 1861.
2. Lange. *Rœmische Alterthümer*, Berlin, 1863.

dant une période indéterminée, ont jadis occupé de vastes espaces du globe, et obéi à des nécessités, à des lois et à des idées profondément différentes de celles des populations historiques. Ce *substratum* du genre humain, anéanti ou recouvert par des races supérieures, a laissé en Asie, en Amérique et en Afrique, comme témoignage des civilisations primitives, des débris d'institutions domestiques et sociales, diamétralement opposées à celles de la famille patriarcale. Les lois organiques de la famille pendant cette ère archaïque, paraissent avoir généralement reposé sur le fait naturel de la maternité et non pas sur le principe de la puissance paternelle : la parenté, la généalogie des individus s'y réglaient d'après la naissance maternelle; les droits de succession, de propriété, l'autorité dominicale appartenaient à la ligne féminine, et l'homme, en tant que mari ou père, se trouvait relégué dans une position subordonnée. »

Les témoignages abondent, prouvant que, de nos jours, chez certaines populations de l'Océanie, de l'Amérique et de l'Afrique, la famille repose, « non sur le principe de la descendance paternelle, mais sur celui de la *naissance maternelle ;* » c'est-à-dire que « le lien de consanguinité qui unit deux individus dépend exclusivement de leur généalogie utérine. » En Australie, et dans beaucoup d'îles du Pacifique, les indigènes ne reconnaissent aucun lien de parenté entre le père et le fils : ils ne considèrent comme leurs parents que les parents de leur mère et prennent à leur naissance le nom de cette dernière. Or, il en de même chez un très-grand nombre de peuplades barbares, sur les points du globe les plus opposés. Le fait est mentionné dans une multitude de récits de voyages ; des citations aussi précises que nombreuses ne laissent aucun doute à cet égard.

Mais, s'il en est ainsi aujourd'hui chez beaucoup de sauvages, est-on autorisé à croire que les nations civilisées aient autrefois connu un état analogue? Voilà la question. Notre auteur n'hésite pas à la résoudre affirmativement.

C'est sur ce second point principalement que nous avons le droit de nous montrer exigeants en fait de preuves. Il n'est, en effet, nullement évident *à priori*, que les sauvages d'à présent nous offrent l'image de ce qu'ont été nos ancêtres. La question, on le sait, est encore pendante, de savoir si l'on est autorisé à les regarder simplement comme arrêtés à un degré inférieur de civilisation, degré par lequel nos races privilégiées ont passé elles-mêmes, ou s'ils ne seraient pas plutôt des êtres dégénérés, déchus d'un état moral et social plus élevé, ayant eu jadis pleine liberté de choisir entre deux voies, et s'étant, par leurs fautes, irrévocablement engagés dans la pire. Dans ce dernier cas, au lieu d'être de vivants témoignages du progrès que nous avons fait, ils seraient plutôt un avertissement de la décadence toujours menaçante et de l'avilissement où nous-mêmes pourrions tomber [1].

1. Voir à ce sujet les articles de M. Renouvier sur la « Psychologie de l'homme primitif, » dans la *Critique philosophique*, 1875.

Eh bien! quoique M. Giraud-Teulon ne paraisse pas avoir pleinement conscience de cette difficulté (il ne fait, du moins, aucune allusion au vif débat soulevé chez nous sur ce point, à l'occasion du livre de sir John Lubbock), nous devons lui rendre cette justice, qu'il donne aussi peu de prise que possible à l'objection. On dirait que, sans la formuler, il la pressent. Il n'y répond pas explicitement, mais il fait mieux, en quelque sorte : il nous fournit de quoi y répondre.

Ce n'est pas arbitrairement qu'il assimile à la barbarie de tels sauvages contemporains la barbarie supposée de nos ancêtres. Ce qui lui suggère ce rapprochement, c'est ce fait très-digne de remarque, que, chez certaines peuplades, nous assistons pour ainsi dire, en ce qui concerne la famille, à la transition d'un système à l'autre; à l'apparition de la famille patriarcale, succédant manifestement au régime inférieur du « Mutterrecht. » — « Plusieurs nations indiennes ont aujourd'hui adopté le système de la filiation par les mâles..., chez lesquelles on s'accorde à constater que cet usage est une innovation de date relativement récente. — La filiation par les femmes a jadis été universelle parmi toutes les populations aborigènes de l'Amérique. »

L'analogie conduit donc à chercher aussi dans le passé des races supérieures, des vestiges d'un âge ante-patriarcal. Or, ces vestiges ne font pas entièrement défaut : bien plus, il y en a de fort remarquables. Nous n'avons pas pu vérifier toutes les citations empruntées aux écrivains de l'antiquité; mais toutes celles que nous avons contrôlées sont d'une exactitude scrupuleuse. L'importance en est considérable pour la thèse de notre auteur : qu'on en juge par ce passage d'Hérodote, I, 173. « Chez les Lyciens, dit-il, existe (on voit qu'il s'agit de son propre temps) une coutume singulière : ils prennent le nom de leur mère et non pas celui de leur père. Si l'on demande à un Lycien à quelle famille il appartient, il indiquera la généalogie de sa mère et des aïeules de sa mère; si une femme libre vient à s'unir avec un esclave, les enfants sont considérés comme de sang de noble; mais si, au contraire, un citoyen, même du rang le plus illustre, prend pour femme une concubine ou une étrangère, les enfants sont exclus des honneurs. » Nicolas de Damas dit de son côté : « Les Lyciens rendent plus d'honneur aux femmes qu'aux hommes; ils portent le nom de leur mère, et laissent leur héritage aux filles, non à leurs fils. » — « Dans beaucoup d'inscriptions étrusques, la mention du nom de la mère paraît former la partie la plus importante des indications généalogiques. (Exemple : Lars Caius, fils Caulia.) » De même dans les inscriptions égyptiennes, « les filiations, dit Champollion, sont plus ordinairement exprimées par les noms de la mère que par ceux du père. » Il en est où un monarque justifie son élévation au trône en nommant les mères de sa mère jusqu'au sixième degré. (G. Maspero, *Revue Archéol.*, mai 1873.) Enfin dans la race aryenne elle-même la parenté aurait aussi été jadis réglée par la « généalogie utérine, » si l'on en juge par certains indices tirés des grands poèmes indous. Par exemple un personnage du Maha-Bha-

rata, désireux d'avoir un *héritier* et un défenseur, ne songe pas à se marier lui-même, mais cherche un époux pour sa *sœur*. C'est précisément ce qu'il devait faire dans le système de la parenté par les femmes tandis qu'on ne voit aucune autre explication satisfaisante d'une pareille singularité.

Voyons en effet quelles conséquences découlent de ce principe de la filiation par les femmes, et comment il influe sur le droit civil et politique des peuples qui le suivent. — Chez presque tous ces peuples, « les titres, les droits et les biens ne s'héritent que par la ligne féminine; la succession passe le plus ordinairement au *fils de la sœur* du défunt, non à son fils direct. »

Cet ordre de succession en ligne indirecte par le neveu utérin se rencontre en Océanie, en Amérique et chez presque tous les indigènes africains. Non-seulement les biens privés, mais encore les dignités politiques et parfois sacerdotales s'héritent de cette manière. La *vendetta*, ou obligation de venger le défunt, fait, comme on le sait; partie de l'héritage, et se règle de même. Cette obligation découle donc chez les peuples qui nous occupent, de la parenté maternelle : elle incombe non pas aux fils du mort, mais à ceux de sa sœur. « Si une femme a été tuée, le droit de la venger appartient en premier lieu à ses enfants, à leur défaut, à son frère utérin, et en dernière instance au fils de sa sœur, mais jamais à son mari.... » — « Partout où règne ce droit successoral, les rapports, si naturels à nos yeux, entre le père et le fils n'existent pas, et souvent, lorsqu'ils se manifestent, ce n'est d'abord que pour revêtir un caractère d'hostilité. » Sur la côte occidentale de l'Afrique on voit le père vendre ses enfants, et réciproquement, les enfants se saisir de leur père, s'ils le peuvent, l'enchaîner et le conduire au comptoir voisin.

Mais la plupart du temps les enfants sont entièrement inconnus à leur père et le père à ses enfants. « Le trait distinctif de cette famille par les femmes, c'est d'être *sans père*. L'oncle y exerce souvent l'autorité du patriarche; le mari n'a qu'une fonction : *procréer*. Il n'est qu'un amant légal, parfois même un simple esclave, et lorsqu'il entre dans la maison de sa femme, c'est autant pour servir que pour épouser. »

Les enfants portent le nom des mères, lequel descend seul le cours des générations; « le père n'est qu'un personnage épisodique qui ne transmet pas le sien. » Parfois même, chose plus curieuse encore, il le perd (comme à Sumatra), pour prendre celui de l'enfant nouveau-né : « Il se nomme à partir de ce jour, père d'un tel; sa personnalité est absorbée par celle du fils de sa femme. »

La femme, dans cet état social, est si bien le centre et l'âme de la famille, que, au lieu de suivre son mari, elle continue souvent à résider, après le mariage, avec sa mère et ses frères sous sa hutte natale. C'est là qu'elle reçoit son époux, ou plutôt ses époux, car ordinairement, à cet humble degré de civilisation, la polyandrie est dans les mœurs. Au Malabar, « la femme a droit d'épouser jusqu'à douze maris,

quoiqu'elle se contente généralement de cinq ou six. Chacun d'eux cohabite avec elle pendant une dizaine de jours, et Forbes a remarqué que tous ces maris vivaient en parfaite intelligence. » Il faut dire que la polygamie leur est permise, et qu'un Naïr, par exemple, « peut faire partie de plusieurs combinaisons matrimoniales. »

Eh bien! étant donnée cette étrange institution de la parenté par les femmes, elle nous permet, semble-t-il, de remonter plus haut encore. En effet, à quelles causes faut-il l'attribuer? Selon toute vraisemblance, à l'incertitude de la paternité dans la « promiscuité » primitive. « Ma mère m'a dit que j'étais fils d'Ulysse, mais moi je l'ignore. »

> Μήτηρ μέν τ' ἐμέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἔγωγε.
> οὐκ οἶδα.... Homère, Odyss. I, 215.

Au contraire, l'enfantement et l'allaitement rattachent l'enfant à sa mère de la façon la plus indéniable; le cordon ombilical est entre elle et lui un lien matériel et visible. Aussi est-il chez plusieurs peuples l'objet d'un respect singulier : les Fidjiens l'enterrent en cérémonie. Ailleurs on le décore de perles, ou bien on le conserve pendant toute la vie de l'individu, et, à sa mort, on l'ensevelit avec lui.

Il est vrai que le système de généalogie utérine se rencontre chez un grand nombre de peuplades monogames, où la paternité n'est nullement incertaine, où les unions sont régulières et les mœurs sévères. Mais on peut croire que ce sont là des améliorations relativement récentes, et que les institutions et coutumes juridiques de la famille, moins promptes à se réformer, sont restées comme vestiges de ce « long et cruel noviciat de barbarie » que l'homme a dû subir avant d'atteindre à la civilisation.

M. Giraud-Teulon, loin de penser comme ceux qui placent l'âge d'or de l'humanité à son origine, nous fait un sombre tableau des premières sociétés humaines, ou plutôt de ces hordes inquiètes et misérables, « où l'on eût cherché en vain la trace d'un organisme social quelconque. » Il nous les représente traversant ce qu'il appelle (d'une expression énergique, mais qui, prise à la lettre, demanderait explication et provoquerait nos réserves) « une véritable période zoologique. »

Le fait est qu'on trouve aujourd'hui encore des nègres assemblés par le hasard ou la naissance, groupés pêle-mêle, ignorants de leur parenté réciproque, dans un état de communisme absolu et de révoltante promiscuité. Or, les auteurs anciens : Hérodote, Xénophon, Strabon, nous peignent sous des couleurs semblables, plusieurs tribus barbares de leur temps.

Ce n'est donc, si l'on veut, qu'une conjecture, mais c'est une conjecture toute naturelle, autorisée par les analogies et en accord avec les faits, de regarder le régime de la parenté par les femmes comme nécessité par un état social où, les femmes et les enfants étant communs, la paternité restait fatalement inconnue ou douteuse.

Partant donc de ce temps, où « le mariage, comme la propriété, est

l'affaire de toute la tribu » (c'est la horde, qu'il devrait dire, puisqu'il va prendre bientôt le mot tribu dans un tout autre sens), M. Giraud-Teulon essaie de nous faire assister à la « restriction progressive des droits de la communauté au profit d'un cercle toujours plus restreint d'individus. »

Le premier progrès consista, selon lui, non pas à supprimer la promiscuité mais à en restreindre le cercle. Par exemple, la femme enlevée à une horde voisine, cessa d'être l'épouse de tous les hommes de la horde où elle entrait, avant d'être exclusivement celle de son ravisseur : il y eut un temps où elle fut assignée à tous les hommes u ne même famille. C'est ce qui se faisait au témoignage de Strabon, chez les Cyrénéens nomades de l'antiquité, et ce qui se voit encore de nos jours. « A Ceylan, c'est la famille qui est censée se marier : c'est elle, et non tel de ses membres, qui a des enfants; ces derniers appartiennent indistinctement à la famille entière, de même que les terres qui ne sont jamais divisées. » Peut-être ce point méritait-il plus de développements. Car enfin, l'on semble faire un cercle vicieux, en nous donnant comme le premier pas hors de la promiscuité primitive vers la famille, une institution qui suppose la famille préalablement constituée et implique déjà la notion de parenté.

Ce qui semble certain, cependant, c'est qu'il y eut une longue période durant laquelle le mariage (si l'on peut donner ce nom à de telles unions) ne fut nullement individuel. Rien qui ressemble alors à une affection personnelle et exclusive. La femme cesse d'être à tous, mais elle est encore à plusieurs. Il est à croire que les premières « épouses » dont l'appropriation fut ainsi permise non pas encore à un seul homme, mais à un groupe relativement restreint, étaient des prisonnières de guerre : on imagine facilement la délicatesse des sentiments qu'elles inspirent. Enlevées par la force ou par la ruse, conquises ou volées, parfois achetées, comment respecterait-on leur dignité et leur libre choix? On ne paraît pas même se soucier de leur amour. Oui, chose incroyable, nous cherchons en vain, à ce degré de barbarie, quelque chose qui ressemble à l'amour proprement dit, à cette tendresse constante et jalouse qui veut être payée de retour et n'admet point de partage. On se demande, en vérité, s'il faut en croire les témoignages qu'on allègue ici, tant il semble impossible que l'amour et la jalousie n'aient pas existé dès qu'il y a eu des hommes. Du moins pensons-nous que M. Giraud-Teulon s'est contenté, comme c'était son droit, de recueillir les faits les plus saisissants à l'appui de sa thèse, et qu'il a laissé le reste dans l'ombre. Quoi qu'il en soit, c'est un fait certain que l'adultère, dans les mœurs qu'on nous décrit, est considéré comme un simple larcin, « une infraction aux droits du propriétaire. » Il ne porte nullement atteinte à la réputation de la femme, et nécessite seulement une réparation en argent. Pour en être absous, il suffit de payer une amende. Il n'est regardé comme vraiment criminel, que dans le cas d'une liaison avec un étranger : c'est alors, en effet, une trahison envers la horde tout en-

tière. Mais au contraire, dans le sein même de la horde, il y a une tendance invincible et longtemps persistante à regarder comme une sorte d'injustice et d'accaparement, la possession exclusive par quelques-uns, à plus forte raison par un seul, soit d'une femme, soit de tout autre bien autrefois commun.

Il est vraisemblable que cette violation des droits de la communauté ne fut d'abord tolérée qu'en faveur des chefs et de quelques guerriers très-utiles ou très-redoutés, qu'on laissa, de gré ou de force, s'approprier les femmes conquises par eux sur l'ennemi. De là probablement la coutume presque universelle, non-seulement chez nos sauvages, mais dans toute l'antiquité et jusqu'en pleine civilisation romaine, de simuler un enlèvement dans les cérémonies du mariage. Il y a encore aujourd'hui des peuplades où cet enlèvement n'est pas une feinte, mais où la jeune fille doit être littéralement poursuivie et atteinte à la course, ou bien terrassée dans une lutte, ou saisie par surprise, ou conquise de vive force par la défaite souvent sanglante de tous ses autres prétendants.

Toute une autre série de faits, encore plus extraordinaires et non moins certains, s'explique de même par le caractère exceptionnel et pour ainsi dire illégal du mariage à l'origine. Par là et par là seulement on peut comprendre la situation de l'hétaïre dans l'antiquité, situation nullement inférieure à celle de l'épouse, souvent, au contraire, plus honorée. C'est que l'épouse était à l'origine une étrangère et une captive, alors que, dans le clan, les femmes libres demeuraient communes à tous. Les courtisanes, rappelant ce communisme primitif, avaient donc, pour ainsi dire, un caractère national : elles étaient, en quelque sorte, d'institution antérieure au mariage, représentaient le vieux droit et les vieilles mœurs.

Longtemps même après que le mariage est permis dans le sein de la horde (nous allons voir tout-à-l'heure qu'il le fut généralement fort tard), la force de la coutume et de l'opinion continue encore à y mettre des conditions et des restrictions singulières. Comme violation de la loi naturelle, le mariage, en effet, exige une expiation : il faut payer tribut à la communauté lésée dans ses droits. Ici, la femme ne peut se marier qu'après un certain temps de prostitution obligatoire ; là, il est d'usage qu'elle gagne elle-même sa dot en faisant commerce de ses charmes, après quoi elle s'établit d'autant mieux. Parfois, c'est la divinité même qui exige des jeunes filles, soit à époque fixe, soit en cas de calamité publique « l'oblation de leur pudeur » dans un lieu sacré. Au Congo, la veuve, aussitôt après la mort de son mari, doit ses faveurs à tous ceux qui les réclament. Ces bizarreries monstrueuses ont laissé des traces jusque dans la période classique : qu'on se rappelle les cultes de Mylitta et d'Aphrodite.

Encore une fois, comment expliquer de telles coutumes, si ce ne sont pas d'odieux vestiges d'un ancien et universel communisme ? Il faut reconnaître, à vrai dire, que chez les Aryens et les Sémites, c'est-à-dire

dans les deux grandes races historiques, aussi haut qu'on peut remonter, on trouve déjà la parenté individuelle, et, par conséquent, la famille. Mais en revanche, certaines populations du groupe Tartare semblent, encore maintenant, singulièrement près de la promiscuité première. A Hawaï, l'individu est parent de toute la horde, et l'âge seul règle les parentés; chacun appelle grands-pères et grand'mères tous les vieillards indistinctement; pères et mères, tous ceux qui par l'âge pourraient être ses parents ; frères et sœurs tous ceux de sa génération, fils et filles, petits-fils et petites-filles, tous les jeunes gens selon leur âge et le sien. Ces cinq termes, pas un de plus, expriment tous les degrés de parenté connus. C'est ce qu'on appelle le système de la parenté *par promotions.* Il est curieux de remarquer en passant que c'est là précisément l'idéal rêvé par Platon dans sa *République.* Eh bien! à moins de supposer, contre toute vraissemblance, qu'il y ait là seulement une pauvreté de langage, on ne peut guère souhaiter, à ce qu'il semble, une preuve plus évidente du communisme originel, un reste plus curieux de cet humble état de culture morale, où l'inceste inconscient était le fait universel.

On sait, du reste, que l'inceste ne fut pas tout d'abord ni toujours réprouvé chez tous les peuples historiques; qu'il était, non-seulement permis, mais obligatoire en Egypte dans la famille royale ; qu'en Perse, en Arabie, ailleurs encore, il eut longtemps un caractère officiel, on pourrait même dire religieux.

Admettons donc que l'unité sociale, au point de départ, fut la horde informe, sans aucune organisation. Reste à savoir comment les premiers linéaments organiques apparurent dans ce chaos. On essaie de nous le faire entrevoir. Malheureusement la question est aussi difficile qu'intéressante ; et M. Giraud-Teulon est sans doute le premier à reconnaître l'insuffisance de nos conjectures sur ce point. — La *tribu,* nous dit-on, se forma, organisme élémentaire avec lequel l'arrangement commença à pénétrer dans le pêle-mêle des premières bandes humaines. « On appelle tribu un groupe de consanguins dont la parenté est exclusivement indiquée soit par la descendance de mâle en mâle soit par la descendance de femme en femme. La tribu ne comprend donc jamais simultanément la progéniture des deux lignes ; et les enfants y ont uniquement pour parents, soit les parents de leur père, soit les parents de leur mère. »

Mais comment la *tribu* se forma-t-elle ?

Nous doutons que l'auteur soit lui-même satisfait du chapitre qu'il consacre à ce problème. Il paraît l'avoir écrit surtout pour faire connaître les vues de M. Mac Lennan sur l'*exogamie*, mais il faut croire que ces vues manquent de netteté, car ce qu'on nous en dit ne jette qu'un jour très-douteux sur la question. Donc, c'est par l'exogamie, que M. Mac-Lennan explique la formation de la tribu : l'explication nous semble insuffisante ; mais il faut la connaître, ne fût-ce qu'à cause des faits qui l'ont suggérée. Il désigne sous ce nom d'*exogamie* une loi, ou plutôt une coutume universelle qui, à un certain moment, aurait « *inter-*

*dit le mariage entre les individus de la même horde* », préparant ainsi un changement profond dans les mœurs. Une telle loi, en effet, sans supprimer tout-à-fait la promiscuité, devait au moins avoir pour résultat de la restreindre, en mettant un terme aux unions entre frères et sœurs.

Mais, direz-vous, ce n'est qu'une hypothèse. Sans doute, vous répondon ; mais c'est du moins une hypothèse conforme à certains faits, et qui peut seule rendre compte d'un système de parenté très-répandu, puisqu'on le retrouve en Asie, chez les plus anciennes populations dravidiennes, et chez les Peaux-Rouges de l'Amérique : Un Peau-Rouge dira, par exemple : « Le fils de mon frère est mon fils ; mais le fils de ma sœur n'est que mon neveu. » Rien de plus clair dans l'hypothèse de l'exogamie : comme il m'est interdit de cohabiter avec ma sœur, ses enfants ne peuvent être que mes neveux ; tandis que, rien ne s'opposant à mon union avec la femme de mon frère, les fils de mon frère pourraient aussi bien être les miens. Il est vrai que les Peaux-Rouges eux-mêmes se sont élevés depuis longtemps déjà fort au-dessus de la demi-promiscuité à laquelle nous reporte cette nomenclature des parentés ; mais est-ce la première fois qu'un vestige du passé se serait transmis sans utilité de génération en génération, et serait resté comme « l'empreinte fossile » d'un usage perdu?

Mais quelles causes, demandera-t-on, auraient donné naissance à cet usage de l'exogamie ? Il est peu probable, d'après tout ce qui précède, que ce soit l'horreur instinctive de l'inceste. On trouve, il est vrai, des peuplades nombreuses dont les coutumes, toutes barbares qu'elles sont encore, témoignent d'une tendance énergique à supprimer les unions incestueuses ; mais il faut sans doute voir dans cette tendance une réaction contre le passé, et plutôt un effet qu'une cause de l'exogamie. — On ne peut guère croire non plus que les mariages dans l'intérieur de la horde aient été prohibés parce qu'on avait reconnu l'avantage des croisements. C'est là une observation bien savante pour l'époque antéhistorique qui nous occupe. Si l'exogamie est admise, il est évidemment plus simple et plus naturel de l'attribuer à la nécessité! Selon M. Mac Lennan elle aurait été une conséquence indirecte de la misère. On ne le sait que trop, en effet, l'extrême misère des hordes sauvages les pousse fatalement à l'infanticide, et les filles en sont partout les seules ou les premières victimes comme ne pouvant être que d'un faible secours à la communauté. Les femmes venant ainsi à manquer dans la horde, on a dû être naturellement conduit à s'en procurer par le rapt. — Mais, comme le fait très-bien observer M. Giraud-Teulon, le rapt même n'eût pas été possible, si le meurtre des nouveaux-nés féminins eût été pratiqué en même temps dans toutes les hordes rivales. Il ne faut donc pas abuser de cette explication, qui tombe d'elle-même si on veut la donner pour unique et universelle. Il nous semble que l'apparition de l'exogamie serait suffisamment expliquée par ce qui a été dit plus haut, sans faire intervenir l'infanticide. Il était naturel que, dans la lutte incessante entre les

hordes, l'enlèvement d'une femme de la horde ennemie fût tenu en grand honneur, et encouragé comme un haut exploit. La captive serait donc facilement devenue le bien propre de son ravisseur, d'autant mieux que celui-ci, ordinairement puissant par la force ou par la ruse, devait être à même de s'assurer s'il le voulait la possession de son butin. Ainsi le mariage aurait été d'abord le privilége des guerriers d'élite. La conquête d'une femme étrangère aurait donc commencé par être particulièrement honorée, puis bientôt ce genre d'union aurait été le seul en honneur, peut-être même enfin le seul permis.

Quoi qu'il en soit, admettons l'exogamie : De quelque manière que cette coutume s'explique elle-même, prenons pour accordé qu'elle ait régné partout. Est-il vrai qu'elle rende compte du sectionnement de la horde en tribus? C'est sur ce point que la pensée se trouble. L'explication, tout au moins, manque de rigueur et de clarté. On nous dit, par exemple, que la tribu à généalogie féminine apparut la première, c'est-à-dire qu'il y eut d'abord une période pendant laquelle l'enfant n'avait de liens de parenté qu'avec sa mère et les parents utérins de sa mère, n'héritait que des biens maternels, ignorait son père, ou le regardait comme un étranger. Nous ne contestons pas cela : c'est le fait même que toute la première partie de l'ouvrage a eu pour objet d'établir. Mais comment croit-on en rendre compte par l'exogamie, telle qu'on vient de nous la faire concevoir, c'est-à-dire par le mariage hors de la horde, et l'enlèvement obligatoire des femmes d'une horde ennemie? Quoi! on explique l'exogamie par l'état de lutte entre les hordes, et on nous peint, comme conséquence de cette même exogamie, un état de choses qui supposerait entre les hordes voisines des relations pacifiques et régulières? N'y a-t-il pas là une contradiction? Comment, dans un groupe humain pareil à ceux qu'on nous a décrits jusqu'ici, eût-on pu souffrir, ou seulement imaginer que l'enfant, fils d'une étrangère, d'une captive, reconnût exclusivement pour parents les parents de sa mère, c'est-à-dire, par hypothèse, les ennemis mêmes de la horde dans laquelle il naissait? Comment eût-il pu aller dans la horde rivale, réclamer l'héritage de sa mère et de ses oncles maternels ? Il se peut qu'on ait réponse à ces objections et à toutes celles du même genre : encore fallait-il les prévoir et les résoudre. Faute de le faire, on laisse beaucoup de confusion dans l'esprit du lecteur, et d'incertitude dans la théorie qu'on défend. Nous voulons bien qu'il y ait une distinction profonde entre la horde et la tribu, et que celle-ci constitue un progrès notable sur celle-là. Mais qu'on ne croie pas avoir expliqué la formation de cette tribu primitive et nous en avoir tracé nettement les contours.

Tout ce qui reste établi d'une manière plausible, c'est donc qu'à la période du communisme absolu, de la horde chaotique et dont la *parenté par promotions* est la marque, paraît avoir succédé comme premier acheminement vers la famille, la tribu à généalogie féminine et la parenté unilatérale par les femmes. Il faut nous résigner, quant à présent, à ignorer de quelle manière se fit ce premier pas.

Comment, au contraire, de la parenté exclusivement utérine on en vint peu à peu à la filiation par les mâles. Comment ensuite la tribu masculine dut se modifier à son tour, se fragmenter pour laisser apparaître la parenté individuelle et la famille patriarcale; ce sont deux points moins obscurs, ou du moins sur lesquels M. Giraud-Teulon jette certainement quelque lumière, grâce à une remarque, non pas neuve, mais très-opportune, et présentée d'une manière saisissante.

Cette remarque, c'est que l'histoire de la famille est unie étroitement à l'histoire de la propriété.

Le sentiment paternel, qui nous semble aujourd'hui naturel et primitif s'il en fût, n'apparaît pas comme tel chez les peuplades barbares : il semble plutôt une conséquence tardive de l'instinct de propriété. Ce ne sont pas d'abord les liens du sang qui attachent le père à ses enfants : nous avons vu que la paternité demeure longtemps incertaine ou inconnue ; et quand elle commence à être revendiquée, c'est par intérêt, non par tendresse. La première prétention du père sur l'enfant est celle d'un propriétaire, et d'un maître, non d'un protecteur. Tout le monde sait que le mot *pater* (en sanscrit *pitar*) exprimait à l'origine la possession, la domination, et nullement la paternité. L'idée de paternité était exprimée par un autre mot (*genitor, ganitar*), qui n'était pas d'abord synonyme du premier. On pourrait croire que de très-bonne heure les deux titres s'appliquèrent au même individu, tant il semble naturel que les enfants appartiennent de préférence à celui qui les engendre. En fait, cependant, il semble qu'il ait fallu pour cela de longs siècles, puisque dans la promiscuité primitive les enfants appartiennent à tous les hommes de la horde, et qu'ils sont ensuite, sous le régime de la tribu féminine, la propriété exclusive de leur famille maternelle.

C'est justement cet ancien droit, ce droit de propriété du clan maternel sur l'enfant, qui fut si longtemps un obstacle à la formation de la famille patriarcale. L'enfant étant regardé comme une richesse (en raison des services qu'on en attend ou du prix qu'on en peut tirer par la vente), il était sans doute naturel que le *genitor*, aussitôt qu'il y eut un peu de régularité dans les unions, réclamât pour lui ces avantages. Mais il se heurtait à l'antique usage qui les conférait à la famille de la mère. Nous avons de cela encore aujourd'hui des signes non équivoques. Il y a plus d'une peuplade où la famille d'une jeune fille, en la mariant, n'entend pas renoncer pour cela à tout droit sur elle et sur ses fruits. Non-seulement on ne la donne pas pour rien; mais, même après que le mari l'a achetée, il ne devient pas toujours son maître de plein droit, encore moins celui de ses enfants. Elle continue souvent à avoir ses frères pour protecteurs, et c'est à eux que ses enfants appartiennent, à moins que le mari ne puisse et ne veuille payer une nouvelle somme pour s'en assurer à lui-même la possession. Nul doute, d'ailleurs, qu'un tel état de choses ne paraisse bientôt intolérable à celui qui le subit. L'homme fait donc effort pour échapper à cette servitude, devenir maître chez lui et fonder la famille. On pourrait, sinon reconstituer toute l'histoire de ces curieu-

ses tentatives, au moins entrevoir quelques phases de cette longue lutte du droit nouveau contre l'ancien.

Il semble qu'on ait d'abord, pour faire acte de paternité, songé à suppléer de quelque manière au manque de liens naturels visibles entre le père et l'enfant. Le grand malheur de la paternité, en effet, c'était de n'être point évidente, d'avoir un caractère, en quelque sorte, abstrait et fictif. On songea donc à la rendre, pour ainsi dire, authentique. Apparemment l'on ne trouva pour cela rien de mieux que d'imiter ce qui rend la maternité indéniable, le fait même de l'accouchement. Il n'y a aucune autre manière d'expliquer la curieuse coutume qui s'est conservée jusqu'ici chez nos Basques, sous le nom de *couvade*, et dont on retrouve l'analogue chez d'autres peuples. La femme, aussitôt après sa délivrance, se lève et reprend son travail dans le ménage, pendant que l'homme se mettant au lit à sa place, reçoit les compliments d'usage et les soins dus à l'accouchée.

Bien d'autres usages semblent également être nés à l'origine, de cette préoccupation d'établir « *ad oculos* » des rapports de consanguinité entre le père et l'enfant. La paternité (qui à Rome encore n'avait un caractère officiel et légal qu'après reconnaissance expresse de l'enfant par le père), la paternité, même de nos jours chez diverses peuplades, doit s'affirmer par une véritable adoption; et très-souvent, les cérémonies dont cette adoption s'accompagne comportent soit un simulacre d'enfantement, soit une transfusion de sang, ou quelque autre expression symbolique du lien naturel.

Peut-être faut-il voir aussi une autre forme de cette revendication des droits de l'époux et du père, dans l'union (si fréquente chez plusieurs peuples de l'Afrique), du propriétaire avec son esclave. L'homme épouse le moins possible la femme libre, qui, forte de l'appui de sa propre famille, est pour lui un véritable despote. De préférence il épouse son esclave, seul moyen pour lui de devenir chef de famille. Même marié à une femme de sa condition, on le voit souvent s'unir hors mariage à une esclave; et, dans ce cas, les enfants qu'il a de celle-ci sont seuls regardés comme ses propres enfants. Ils héritent seul de ses biens personnels, comme seuls aussi ils lui doivent leurs soins dans la maladie ou la vieillesse. Au contraire, les enfants qu'il a de sa femme ne reconnaissent pas son autorité, ne lui doivent rien et n'attendent rien de lui : ils n'ont de devoirs et de droits que dans la famille de leur mère.

Si telle est encore la situation du père à l'égard de ses enfants là même où depuis longtemps déjà existe le mariage, on peut juger par là de ce que pouvait être l'autorité paternelle dans les âges antérieurs, par exemple sous le régime de la polyandrie!

Au reste, la polyandrie existe encore et n'est pas rare; de plus, elle a, comme on le sait, laissé des traces jusque dans l'époque classique : César la signale chez les Bretons : « Uxores habent deni duodenique inter se communes, et maxime fratres cum fratibus, parentesque cum liberis. » (De Bello Gallico, V. 14.) C'est précisément ce que nous voyons

encore en plus d'un point du globe. Or, comment se partage-t-on les enfants là où règne la polyandrie? Au Thibet, ils appartiennent tous à l'aîné des maris. Ailleurs, le premier mari possède le premier enfant, le second mari le second, et ainsi de suite. Dans les deux cas, on se soucie assez peu de la paternité véritable. Hérodote et Aristote nous signalent, chez certaines peuplades polyandres de la haute Lybie, une autre manière plus curieuse et en quelque sorte plus savante de répartir les enfants : « Quand ils sont grands, dit Hérodote, on les mène à l'assemblée que les hommes tiennent tous les trois mois. Celui à qui un enfant ressemble passe pour être le père de cet enfant. » Ce qu'Aristote confirme en ces termes : « τὰ μέντοι γενόμενα τέκνα διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ὁμοιότητας. » (Arist. Polit. II, I, 13.) Dans ce dernier cas nous trouvons sans doute une certaine intention d'assurer autant que possible la propriété de l'enfant à celui là-même qui l'a engendré; mais il semble, en somme, surabondamment établi que, dans les mœurs barbares, quand l'autorité du père commence à prendre conscience d'elle-même et à s'affirmer, c'est d'abord sous l'aiguillon de l'intérêt. Cette importante révolution se présente, comme un fait économique autant que comme un fait moral.

Eh bien, de même d'un bout à l'autre, l'histoire de la famille paraît coïncider avec l'histoire de la propriété : il y a une corrélation constante entre ces deux ordres de phénomènes. A la parenté *par promotions*, c'est-à-dire à l'absence de toute parenté déterminée, correspond le régime économique de la communauté des biens. A mesure que les parentés deviennent moins vagues et plus restreintes, le communisme perd du terrain, la propriété devient plus particulière. Enfin la propriété individuelle et la parenté personnelle apparaissent ensemble; et dès que l'homme peut dire : ceci est mon champ, il peut aussi affirmer sans conteste son autorité domestique, revendiquer la possession exclusive de ses enfants. De part et d'autre s'applique cette loi de tout progrès, le passage graduel du mêlé au distinct, de la confusion et du chaos à une diversité de parties autonomes.

Mais ici une question se pose De ces deux faits corrélatifs, l'un est-il cause et l'autre effet; et quel est, dans ce cas, celui qui domine l'autre? M. Giraud-Teulon incline à croire que l'évolution des mœurs domestiques est subordonnée à l'évolution économique. Pour nous, les deux ordres de phénomènes nous semblent plutôt parallèles, et dus aux mêmes causes, savoir : cette loi psychologique que les affections restreintes l'emportent en intensité et en énergie sur les affections vagues et indéterminées; et cette loi sociale, que les petits groupes étroitement unis par de telles affections possèdent plus de cohésion, une plus forte discipline, une plus grande somme de vertu, et par conséquent plus d'avantages de toutes sortes dans la lutte pour l'existence, que les groupes plus vastes mais moins naturels et moins fortement organisés.

Cela n'empêche pas, du reste, qu'il ait pu, qu'il ait dû même y avoir une influence réciproque des phénomènes d'une série sur ceux de

l'autre. On nous montre bien, par exemple, comment le droit de succession a pu influer, dans tel cas, sur l'organisation de la famille. C'est un principe au Japon (c'en était un également, il y a cent ans à peine, chez nos Basques [1]), que les biens d'une maison ne doivent pas être divisés, mais passer en totalité à un héritier unique. Cet héritier est l'aîné des enfants, peu importe son sexe. Si c'est une fille, elle devient chef de famille dans la maison paternelle qu'elle ne doit point quitter. Le mari qu'elle épouse vient demeurer avec elle et prend son nom. Les enfants qui naissent de ce mariage portent également le nom de leur mère. Il va sans dire que, dans ce cas, le mari ne peut être qu'un cadet de famille, l'aîné étant toujours tenu de rester chef de maison sous le toit de son père. — Si l'aîné est un garçon, sa femme (toujours et nécessairement une cadette) vient demeurer chez lui : c'est lui qui donne son nom à toute la famille. Au cas où deux cadets se marient entre eux, qui est chef de maison et qui donne son nom? Ce n'est ni le mari de plein droit, ni la femme ; mais « celui dont le père a construit ou a acheté la maison nuptiale. »

Voilà certes un curieux exemple de l'influence des conceptions économiques sur le régime de la famille. On peut très-bien accorder de même en termes généraux, que c'est le progrès économique qui a rendu possible la lente transformation de la famille patriarcale : on conçoit, en effet, qu'une telle transformation ait requis certaines conditions matérielles, comme un développement déjà considérable de la richesse, une suffisante sécurité, une résidence relativement fixe, la division au moins tolérée du territoire, la construction de huttes séparées dans des enclos distincts, etc., etc... Dès que ces conditions furent réalisées et qu'on eut affaire à de vraies propriétés, l'instinct naturel portait nécessairement à diminuer le nombre de copartageants et partant à restreindre le cercle des parents. Mais ne faut-il pas aussi compter pour quelque chose, si peu que ce soit, l'attachement instinctif du père pour ses enfants? Ce sentiment est moins primitif que l'amour maternel, soit, mais encore doit-il, pour être aujourd'hui si profondément naturel, avoir fait de très-bonne heure son apparition. Cet élément affectif a été, croyons-nous, un peu trop négligé par M. Giraud-Teulon.

Nous ne suivrons pas M. Giraud-Teulon dans les derniers chapitres de son livre. Ils ne contiennent aucune nouvelle vue essentielle sur les origines de la famille. On y trouve seulement de nouvelles preuves à l'appui des idées que nous venons de résumer, ou bien (ce qui, en somme, revient au même) des tentatives pour éclairer, à la lumière de ces idées, certains points obscurs de l'histoire classique, par exemple la constitution et la formation de la *gens* romaine.

Nous n'avons pas, d'ailleurs, la prétention d'avoir exposé tout ce qu'il y a d'intéressant dans cet ouvrage, qui est lui-même le résumé de plusieurs autres. Nous avons seulement voulu faire connaître l'état de la

1. Eug. Cordier. *Le Droit de famille aux Pyrénées.* Paris, 1859.

question, et signaler ce qui semble se dégager plus nettement des recherches les plus récentes. Pour résumer, voici textuellement les conclusions de M. Giraud-Teulon :

« Le premier aspect sous lequel s'offrent les sociétés primitives est celui de grandes masses, et non pas de la petite famille patriarcale. Au sein de ces masses, la parenté individuelle est inconnue à l'origine : les individus sont affiliés au groupe dans son ensemble, à la horde entière : l'enfant a pour pères, tous les pères de la communauté, et — chose plus répugnante encore à notre sentiment, — il ne connaît pas une femme seule en qualité de mère, mais toutes les femmes de la horde le tiennent indistinctement pour leur fils.

« Après une nuit dont on ne saurait calculer la durée, sortant comme d'une matière à l'état diffus et sans organismes, le genre humain manifeste une tendance continue à « l'individuation, » tendance qui paraît avoir été sa loi de développement; les masses paraissent se scinder; de petits groupes s'isolent plus ou moins de la horde, et commencent à vivre d'une existence particulière.

« A ce moment s'élabore le principe de la famille : le mariage, c'est-à-dire l'union plus ou moins durable d'un nombre plus ou moins grand d'individus, devient une habitude ou une nécessité dans les communautés primitives. La notion de parenté individuelle surgit, mais d'abord limitée aux seuls parents par les femmes; la première « famille » se dessine, se groupe autour de la mère, et non du père. Dans ces groupes de consanguins, l'oncle maternel remplit souvent l'office du patriarche, et les biens passent en ligne indirecte du frère de la mère au neveu.

« Enfin, résultat tardif d'évolutions séculaires et de lentes améliorations dans les conditions économiques, la famille patriarcale, basée sur le principe du mariage, — union d'un seul homme avec une ou plusieurs femmes, — apparaît sur la scène anté-historique, comme un progrès de l'esprit humain sur d'antiques et grossières institutions. A son avénement un vieux monde s'écroule, et sur ses ruines s'élèvent ces sociétés qui nous paraissent déjà vieilles, lorsque commence l'histoire proprement dite. »

Voilà certes des aperçus très-intéressants et d'une grande ampleur. Assurément il y a dans tout cela bien des conjectures, et la part de l'inconnu reste immense. Mais nous devons dire, pour rendre pleine justice à M. Giraud-Teulon, que lui-même ne se dissimule pas ce qu'il y a encore d'obscur, d'hypothétique, d'aventureux, dans toute cette laborieuse et savante « exégèse. » Sa dernière conclusion est si modeste et d'un esprit si véritablement scientifique, qu'elle désarme la critique. « Pour nous, dit-il, suspendant jusqu'à évidence acquise notre conclusion formelle, nous continuerons à rassembler les éléments d'une solution décisive... »

C'est à la fois un aveu et une promesse.

HENRI MARION.

## IV

## SOCIOLOGIE.

*Abbozzo di Sociologia astratta, per Guarin de Vitry, Genova, 1874.*

La science politique a reposé jusqu'ici sur certaines idées *à priori* dont elle a fait le fondement de ses constructions géométriques. C'est en partant de ces concepts qu'elle détermine ce qui est bien et ce qui est mal pour toutes les sociétés, sous tous les climats et dans tous les siècles. Les conclusions obtenues par une telle méthode revêtent le caractère de prescriptions absolues, instantanément applicables, obligatoires comme la morale elle-même. Voici que de divers côtés surgit une conception différente de la science des sociétés. Elle a reçu d'un philosophe français qui l'a renouvelée, mais non découverte, le nom de sociologie. Envisagés de ce point de vue les phénomènes sociaux sont semblables en nature sinon en espèce à tous les autres phénomènes : l'observation les recueille et l'induction érige en lois celles de leurs successions qui offrent une permanence relative. Nécessaires dans l'arrangement général des choses qui a prévalu, ces lois ne peuvent être dites obligatoires, puisqu'il ne dépend pas de la volonté des hommes de s'y soustraire. Qu'une société se développe ou décline, qu'elle naisse ou qu'elle meure, c'est toujours en vertu de ces lois mêmes. Elles expriment les conditions générales d'existence des corps sociaux comme les lois physiques, chimiques et biologiques expriment les conditions générales d'existence des autres corps. Bref, la sociologie est une histoire naturelle des sociétés; elle constitue la biologie de ces organismes supérieurs qu'on appelle des peuples et les étudie dans leur structure et leur évolution absolument comme le naturaliste étudie les organismes individuels qui les composent. Maintenant, à cette science comme à toutes les autres correspond un art; c'est la politique, qui est à la sociologie, ce qu'est la zootechnie à la zoologie. Les règles de la politique sont susceptibles d'une certaine généralité; mais leur application est toujours subordonnée à la variété infinie des circonstances où se développe la vie sociale. Plus l'action du praticien politique est rationnelle, plus elle emprunte aux déterminations précises de la science, plus aussi elle est exactement adaptée aux exigences de l'heure et du milieu.

En Allemagne Kant et Herder, puis Schelling et Hégel, en Belgique Quételet, en France A. Comte, en Angleterre Stuart Mill, Bagehot et Spencer ont apporté diverses contributions à la conception, vraie ou fausse, que nous venons d'exposer [1]. L'Italie ne paraît pas lui être jus-

1. Voir encore une conférence de Ecker à Fribourg en Brisgau sur la lutte pour l'existence dans la vie des peuples : *Revue scientifique*, 2e série, tome II, page 814; une brochure de M. Gaëtan Delaunay : *Programme de Sociologie ou d'Histoire naturelle des Sociétés*, Paris, 1872, et *Revue positive*, passim.

qu'ici un sol favorable; aussi est-ce, non un Italien, mais un Français depuis longtemps établi à Gênes qui vient, l'année dernière, de s'y déclarer pour elle. L'opuscule de M. Guarin de Vitry est intitulé : Esquisse de sociologie abstraite. Nous l'analyserons brièvement.

L'auteur commence par déterminer en quelques mots l'objet de la sociologie. Les phénomènes sociaux sont, suivant lui, ceux qui sont manifestés par la réunion des hommes en agrégats, et par l'intégration de leurs agrégats élémentaires en systèmes de plus en plus étendus. Les phénomènes analogues présentés par l'animalité sont exclus par cette définition du champ de la science. C'est que les groupements d'animaux n'ont aucun des caractères qui constituent une société véritable. 1° Ils n'ont pas de conscience distincte. 2° Ils n'ont pas de tradition historique. 3° Ils ne sont pas formés par une adhésion volontaire et délibérée de leurs membres. A plus forte raison les autres agrégats de corps naturels sont-ils exclus par la définition. Dans une société digne de ce nom aucune cohésion matérielle n'enchaîne les individus qui la composent; primitivement isolés, ils gardent dans leur union l'indépendance de leurs mouvements. Ainsi les phénomènes sociaux ont les mêmes limites que les phénomènes humains; c'est à peine si l'étude des sociétés animales mérite de figurer dans la science comme chapitre préliminaire sous le nom de Présociologie.

Comme la chimie, la science sociale découvre dans les corps qu'elle étudie des éléments irréductibles. L'individu humain est l'atome social. La famille est la molécule primordiale dont les combinaisons constituent la société. Il ne semble pas que l'auteur prenne à la lettre ces termes empruntés à la chimie. Cependant on le voit revenir à plusieurs reprises sur ces assimilations, condamnés par Stuart Mill dans sa *Logique*. En voici un exemple. La sociologie suppose, dit-il, la connaissance de l'homme au point de vue biologique et au point de vue psychologique. Et il ajoute : « Nous pouvons prévoir dès maintenant la constitution de deux sciences nouvelles qui seront, pour ainsi dire, deux modes supérieurs de chimie : une chimie biologique qui traitera des éléments physiologiques, de leurs propriétés, de leurs combinaisons et de leur morphologie; une chimie psychologique qui fera la même étude pour les éléments psychiques... Des deux sciences résultera la connaissance spécifique de l'individu, et ainsi il ne paraît pas impossible que dans un avenir éloigné, on arrive à exprimer approximativement le caractère de chacun par une annotation d'un degré supérieur dont les formules de la chimie organique peuvent donner une lointaine idée. » Nous ne voyons pas ce que la sociologie peut trouver de secours dans cette chimie d'un nouveau genre : nous nous demandons surtout ce que l'on gagne à ramener le supérieur à l'inférieur, en appelant combinaison chimique une réunion d'hommes. Mais ce n'est là sans doute qu'une manière de parler, car autrement que deviendrait la caractéristique signalée tout à l'heure? « Le fait capital, lisons-nous à la page 15, qui se manifeste pour a première fois dans l'organisme social, est le concours d'éléments

isolés, non enchaînés par une cohésion matérielle. » Il y a loin de ce concours d'individus libres à une combinaison chimique.

Des agrégations successives forment de plusieurs familles la tribu, de plusieurs tribus la cité, de plusieurs cités la nation. Quelle est la force qui fond ces individualités de plus en plus complexes et compréhensives en des touts cohérents ? C'est le besoin qu'a tout être de vivre et de se développer, d'exister en un mot. L'individu, en effet, ne peut assurer sa conservation ni se perpétuer qu'en liant son activité à celle de ses semblables ; sa nature est telle qu'il ne saurait se vouloir lui-même sans vouloir autrui, ni prendre conscience de lui-même sans y embrasser d'autres consciences : de la sorte le *moi* se fait *nous*. Or cette force qui se manifeste tantôt par l'égoïsme, tantôt par l'altruisme et lie indissolublement le second au premier, est-elle donc sans analogue dans l'univers ? Pour M. Guarin de Vitry, elle n'est qu'une manifestation supérieure de la force universelle. « De même que les forces physiques se réduisent à deux, l'attraction et la répulsion, dont la résultante est *le mouvement*, de même que toutes les forces organiques se réduisent à deux, l'assimilation et la désassimilation, d'où résulte le mouvement vital, *la vie*, de même toutes les forces sociales se réduisent à deux, la force individualisante ou l'égoïsme, la force associante ou l'altruisme, et leur résultante est *le mouvement social*, » c'est-à-dire l'histoire.

On reconnaît dans cette théorie un reflet de celle qui proclame l'unité et l'équivalence des forces. C'est encore de la philosophie de l'évolution que notre auteur s'est inspiré quand il a cherché à déterminer les lois du mouvement social. Mais il y ajoute un trait qui lui est propre et change la physionomie du système. Spencer s'était borné dans ses *Premiers principes*, en appliquant sa loi générale de l'évolution aux phénomènes sociaux, à constater ce qui est; M. Guarin de Vitry, après avoir dit à son exemple que le mouvement social se compose de différenciations et d'intégrations successives, cherche quel doit être le terme de ce double travail : ici l'esprit de Comte et celui de son prédécesseur immédiat réapparaît. M. Guarin de Vitry pense avec le maître que de la définition même de la sociologie, l'idéal d'une société peut être tiré. La meilleure est celle où l'adhésion des membres est entièrement volontaire. La plupart des sociétés actuelles emploient la force brutale pour contraindre leurs membres à l'obéissance ; elles ne sont que « des organismes embryonnaires. » « La puissance morale doit prendre le dessus et finalement triompher, puisqu'en elle nous reconnaissons la caractéristique qui nous distingue du monde inférieur. Avec le temps... la force trouvera sa limite dans la force d'autrui et reculera peu à peu à la lumière croissante de la liberté : *la force cèdera au droit.* »

Ce ton et ces idées nous feraient croire que l'auteur abandonne de propos délibéré non-seulement la méthode expérimentale, mais encore toute méthode scientifique, s'il ne prenait soin de se justifier lui-même. C'est, pense-t-il, à l'exemple de la biologie que la sociologie constitue son type idéal : de même que dans la zoologie le type vertébré et parti-

culièrement le type humain est le sommet de tout système de classification, de même dans la sociologie un type de combinaison sociale parfaitement harmonique doit servir de lumière à la classification des sociétés. Peut-être la comparaison n'est-elle pas très-rigoureuse. La zoologie constate qu'actuellement le type vertébré et particulièrement le type humain est le plus hautement organisé; rien de plus légitime. Mais quand le sociologue imagine ou déduit à priori d'une définition un type à venir, qui n'a nulle part été offert à l'expérience, et veut en faire la loi des sociétés actuelles, il se livre à une opération toute différente qui ne paraît pas présenter au même degré le caractère scientifique, du moins d'après la doctrine positive, qui est celle de l'auteur. Il semble que, d'après elle, le domaine de la science soit le réel, non l'idéal.

Il est vrai que le propre de la science est de permettre des prévisions. C'est là la vraie marque de son objectivité. Mais ces prévisions, en admettant qu'elles soient actuellement possibles dans la science sociale (Comte et Spencer le nient), ne peuvent se faire qu'à posteriori. La mécanique ne peut déterminer la direction probable d'un mobile qu'après avoir évalué les conditions de son mouvement actuel : bref un problème pratique ne peut être résolu que sur des données particulières. Le procédé de M. Guarin de Vitry est tout autre ; l'idéal de société qu'il nous propose étant de son propre aveu *déduit de sa définition générale* de la société, un tel procédé semble contraire à la donnée essentielle de la sociologie qui est l'emploi de la méthode expérimentale. Mais Comte lui-même, comme on sait, a donné l'exemple de ces retours à la méthode subjective.

Sauf dans les passages où il se laisse dominer par cette préoccupation qu'on serait tenté de qualifier d'utopique, l'auteur adopte donc la doctrine de l'Evolution, et cherche à la lumière de cette hypothèse quelles sont les lois des corps sociaux révélées par l'observation. Signalons les principales. Tout d'abord il aperçoit une loi de corrélation qui unit les différentes parties de tout organisme collectif. « Dans le corps vivant le salut est compromis par l'excès ou l'insuffisance d'une fonction, et l'affection pathologique est proportionnée à la nature de l'organe et à la gravité de sa maladie : de même dans le corps social, s'il n'existe point de corrélation entre les évolutions partielles de chaque constitution, de chaque groupe d'individus, et pour ainsi dire, de chaque individu. » Une conscience nationale profondément divisée, partagée en impulsions divergentes, est destinée à périr dans les déchirements qui en résultent — Une seconde loi que l'auteur appelle de filiation et de continuité régit les phénomènes sociaux : aucun d'eux ne peut se produire sans avoir des antécédents plus ou moins cachés, des racines plus ou moins profondes dans le passé : car les générations successives sont rattachées les unes aux autres par les liens physiologiques de l'hérédité. De là suit la condamnation des révolutions, mais non la négation des crises. Quand un ensemble d'idées et de passions cohérentes s'est constitué en équilibre, la phase est organique; mais au sein de la vie, nul équilibre n'est

stable, et cet édifice d'opinions sur lequel repose l'accord des volontés ne tarde pas à se dissoudre, jusqu'à ce qu'il s'affaisse pour faire place à des constructions nouvelles. C'est alors que s'ouvre une des phases critiques de l'histoire. La loi de continuité n'est pas infirmée par leur apparition ; car la reconstitution de la société sur un type supérieur n'est possible que par une dissolution lente, partielle, progressive du système suranné. C'est pour cette raison que l'individu est si peu de chose dans les grands mouvements sociaux. Son action est, pour ainsi dire, noyée au milieu des influences invisibles, innombrables, et, pour la plupart, de beaucoup antérieures à sa naissance qui l'enveloppent de tous côtés : « enchaîné par des liens étroits aux générations passées et à la génération présente, chacun de nous est obligé de suivre la direction commune et de mesurer son pas sur le pas d'autrui. »

Les deux lois darwiniennes de concurrence et de sélection s'ajoutent d'après M. Guarin de Vitry aux lois de filiation et de corrélation organique. Comme les espèces vivantes depuis leur apparition sur le globe, les peuples se sont développés avec des chances diverses, les uns plus, les autres moins, les uns rapidement, les autres lentement, suivant qu'ils étaient plus ou moins favorisés par ces deux causes générales d'où dépendent la direction et la rapidité de toute évolution, comme aussi les limites qui la bornent, à savoir : 1° les aptitudes héréditaires, 2° les influences du milieu. Les uns, encore attardés dans des phases inférieures, rappellent par leur structure imparfaite l'organisation confuse et en quelque sorte informe des radiaires et des mollusques ; d'autres nous apparaissent comme constitués de pièces juxtaposées plutôt que d'organes solidaires ; ils sont semblables aux articulés ; quant aux sociétés supérieures, elles manifesteront une organisation centralisée comme celle des vertébrés. Les plus parfaites ont traversé nécessairement les phases inférieures ; mais les moins parfaites n'atteindront pas toutes leur complet achèvement. Plusieurs en effet, et c'est un phénomène ordinaire, s'arrêtent en chemin, sont dépassées par leurs voisines et finalement étouffées dans la lutte pour l'existence. Cependant un moment viendra où entre les plus civilisées des nations un accord volontaire se produira. Elles feront trève à la concurrence armée comme l'ont fait successivement les habitants d'une même bourgade, les villes d'une même province, les provinces d'une même nation, les états d'un même empire. Seules, les peuplades barbares, exclues de cet accord, devront ou se subordonner aux races supérieures, ou périr. Et alors l'humanité, demeurée jusqu'ici à l'état purement virtuel, apparaîtra dans son unité ; non qu'elle doive absorber en elle les différences individuelles : l'unité sera celle d'un concert. L'organisme ainsi constitué surpassera d'un degré l'organisme social simple. « Celui-ci en effet est composé d'individus ou de groupes d'individus : l'humanité, elle, sera composée d'organismes sociaux et par conséquent constituera un être collectif composé d'êtres collectifs » (p. 30).

On le voit, l'auteur revient ici à ses prédictions sur l'état futur de

l'humanité. Il les multiplie davantage encore quand après avoir traité de l'objet de la sociologie et de ses lois, il détermine le rôle des différentes fonctions sociales et leur destinée. Nous ne le suivrons pas jusque-là : ce serait sortir du domaine de la sociologie abstraite. Est-il vrai que « la guerre s'en va? » que « l'activité militaire et brutale va se résoudre *col tempo* en activité industrielle et pacifique ? » que les gouvernements vont devenir inutiles et se verront forcés, toujours avec le temps, d'abdiquer devant le jeu spontané mais harmonique des activités individuelles ? Enfin quelle sera la part de chacun des peuples européens dans le concert de l'humanité transformée ? Ces spéculations, nous l'avons dit, nous paraissent, en tant que concernant non ce qui est mais ce qui peut être, moins semblables à des hypothèses qu'à de belles utopies. La théorie de l'évolution est, de l'aveu de l'auteur même, avec les lois qu'il en tire, une théorie provisoire qui a besoin du contrôle de l'observation pour prendre droit de cité dans la science; n'est-il pas téméraire d'en tirer, avant cette épreuve, des prédictions sur l'avenir ? Si la sociologie veut être reçue au nombre des sciences, il faut qu'elle se garde avant tout des rêves humanitaires. M. Guarin de Vitry, qui doit beaucoup à Spencer et à Comte, fera sagement d'opérer un triage dans les idées de celui-ci, et surtout de rompre d'une manière définitive avec Saint-Simon.

A. Espinas.

---

## V

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Kuno Fischer, *Francis Bacon und seine Nachfolger; Entwicklungeschichte der Erfahrungsphilosophie.* (François Bacon et ses successeurs. Histoire du développement de la philosophie expérimentale. 2e édit. entièrement remaniée). Leipzig, Brockhaus.

Voici l'œuvre la plus considérable à tous égards qui ait été écrite sur la vie et la doctrine du père de la philosophie moderne. L'ouvrage est divisé en trois livres. Le premier traite de la vie de François Bacon ; mais, avant de parler de ses actions en ce monde et de ses rapports avec les contemporains, l'auteur a bien fait de rappeler au moins les noms des pères spirituels du philosophe, ses véritables ancêtres, Guillaume d'Occam, Duns Scot, Alexandre de Halès, Roger Bacon, etc. La Renaissance, dont Pierre Ramus personnifie les tendances antiaristotéliques et Montaigne le scepticisme, la résurrection de la philosophie naturelle en Italie avec Télesius et Giordano Bruno, les grandes découvertes géographiques et astronomiques des Colomb et des Copernic, sans parler de la Réformation religieuse et de la déchéance de Rome, telles sont les grandes révolutions intellectuelles qui ont préparé les voies et comme déterminé l'apparition d'un *Novum Organon.*

Après quoi on peut songer à la reine Elisabeth, à Essex, à Jacques Ier, aux Parlements, à la prospérité inouïe et à la chute non moins extraordi-

naire de l'homme d'Etat qui, ni meilleur ni pire que ses contemporains, perdit dans les palais et dans les chancelleries tant d'années précieuses pour la science. M. K. Fischer termine ce premier livre, tout rempli de ce qu'il y avait de périssable et de mortel dans l'homme, par l'énumération des ouvrages du philosophe, des *Essays* (*1597*), de l'*Advancement of Learning* (*1605*), du *De sapientia veterum* (*1609*), du *Novum Organon* (*1620*), enfin des neuf livres *De dignitate et augmentis scientiarum* (*1623*) : on ne saurait rêver plus éclatant contraste entre la vanité des actions humaines et la solidité relative des œuvres de la pensée.

Le second livre de M. K. Fischer est consacré à la doctrine de Bacon, et tout d'abord au but de sa philosophie. Que voulait Bacon ? Etendre toujours davantage la puissance de l'homme sur cette planète, qui n'était plus sans doute qu'une planète entre tant d'autres, mais qui du moins était bien son royaume, et non plus l'escabeau d'un dieu. Pour pouvoir, il faut savoir, il faut connaître cette nature sur laquelle l'homme doit régner, saisir le secret de ses lois afin de les diriger : celui-là seul lui commande qui lui obéit. L'expérience, la méthode expérimentale, avec l'induction et la déduction, est la seule voie qui conduise l'esprit délivré de l'erreur à cette connaissance de la nature qui est la science. Telle est la matière des premiers chapitres; dans les suivants, on examine le rapport de Bacon aux philosophes antérieurs, Aristote, Platon, Démocrite. S'il combat Aristote de toutes ses forces et ne veut avoir rien de commun avec lui, si, tout en prisant davantage le génie de Platon, il le renvoie parmi les poètes comme il a relégué Aristote parmi les sophistes, Bacon se sent attiré vers les vieux philosophes grecs qui spéculèrent sur la nature plusieurs siècles avant Socrate. Il se prend à estimer le matérialisme antique et s'attache surtout à la doctrine atomistique de Démocrite. Ce n'est pas seulement de Démocrite, c'est de presque tous les philosophes antérieurs à Socrate qu'il fait plus de cas que de Platon et d'Aristote. Les homœoméries d'Anaxagore, les atomes de Leucippe et de Démocrite, le ciel et la terre de Parménide, la discorde et l'amour d'Empédocle, le *processus* cosmique d'Héraclite pour qui l'univers s'éteint et se rallume éternellement, tout cela, disait Bacon, nous parle de réalités, de corps, d'expérience, tandis que la physique et la métaphysique d'Aristote ne contiennent que des mots.

Au sortir de cette philosophie de mots, où l'on parle bien de la matière, mais de la matière des vaines disputes d'école, non de celle de l'univers (*materia disputationum, non universi*), Bacon éprouvait un véritable soulagement à lire dans Démocrite que la matière est éternelle, qu'elle est inséparable de la force et ne devient ce monde avec tous ses êtres et toutes ses propriétés que par le mouvement des atomes dans l'infini de la durée et de l'espace. Toutefois, en bon physicien, aux atomes Bacon préféra les corpuscules ou particules de la matière, car il redoutait par-dessus tout la métaphysique. Depuis Démocrite, Epicure et Lucrèce exceptés, il ne comptait jusqu'à son siècle que des corrupteurs de la philosophie. D'abord Platon avec ses fantaisies idéa-

les, puis Aristote qui a mis des mots à la place des choses et des idées, plus tard la philosophie morale des Romains, verbiage assez inutile, enfin la théologie chrétienne qui, de concert avec l'aristotélisme, avait mis le comble à la confusion et inauguré l'ère de la barbarie.

L'encyclopédie baconienne comprend, on le sait, l'histoire et la philosophie, l'histoire naturelle, littéraire, politique, et la cosmologie avec la mathématique, la physique et ses applications pratiques, la mécanique et la magie naturelle. L'anthropologie de Bacon, seconde partie de sa cosmologie, avec la somatologie, la médecine et la psychologie, est fort bien exposée dans le livre de M. K. Fischer, ainsi que la logique, l'éthique et la politique. Le chapitre qui traite des rapports de la philosophie baconienne avec la religion est des plus instructifs. Plus piquants encore sont ceux où l'on voit le génie du père de la philosophie se refléter en quelque sorte, avec plus ou moins de transparence, dans les esprits de Bayle, de Joseph de Maistre, de Macaulay, de Liebig.

Mais c'est le troisième livre, — les épigones de Bacon, — qui est peut-être la meilleure partie de l'œuvre. En tout cas, l'horizon s'élargit et s'étend à perte de vue, la méthode du maître transforme la pensée moderne, et la philosophie d'un homme, la philosophie expérimentale de Bacon, devient celle d'un monde. Bacon avait dit que la science de la nature était le fondement de toutes les autres : le *naturalisme* sort de cette proposition avec Thomas Hobbes. Bacon avait dit que toute connaissance est une expérience; on chercha à déterminer les conditions de celle-ci et le *sensualisme* de John Locke naquit, avec ses théories profondes sur la perception, les idées élémentaires, les idées et les mots, la critique de nos connaissances, etc. L'action de la philosophie de Locke sur la science, la religion, la politique et l'éducation de notre société a été immense. L'auteur y insiste comme il convient. Il montre l'influence de cette discipline sur les philosophes déistes, les moralistes anglais et français du dernier siècle, Bolingbroke, Voltaire, Helvétius, Rousseau.

L'idéalisme de Berkeley et le matérialisme de d'Holbach sont également issus du sensualisme. Il faut en dire autant du scepticime de David Hume, l'immortel penseur qui réveilla Kant du « sommeil dogmatique ». Ce qu'a voulu M. K. Fischer en ce troisième livre, c'est prouver que l'arbre géant de l'empirisme, qui plonge par ses racines dans Bacon et s'épanouit à son sommet dans David Hume, a, pour branches principales, Hobbes, Locke et Berkeley, et pour rameau collatéral le matérialisme français. Nous croyons qu'il a parfaitement réussi. Un court exposé du rapport existant entre la philosophie expérimentale et celles de Hamann et de Jacobi, des Ecossais et de Kant, termine ce livre, écrit avec un rare talent et une clarté toute française. Ajoutons que M. K. Fischer ne paraît pas aimer beaucoup plus que Bacon la philosophie scolastique qui a survécu au moyen âge, et que, si on lui demandait ce qu'il a trouvé dans les livres de l'école, il répondrait sans doute, avec Bacon, comme Hamlet à Polonius : des mots, des mots, des mots!

JULES SOURY.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

La *Revue* se propose, avant tout, d'être une source d'informations et de tenir ses lecteurs au courant du mouvement philosophique à l'étranger aussi bien qu'en France. Chacun de ses numéros consacrera, en conséquence, quelques pages au résumé des *Revues philosophiques* de l'Angleterre, de l'Allemagne, des États-Unis, de l'Italie, etc. Les périodiques de cette nature, dont nous rendrons compte, sont :

Pour l'Angleterre : *Mind, a quaterly Review of scientific Psychology and Philosophy.*

Pour les États-Unis : *The Journal of speculative Philosophy.*

Pour l'Allemagne : *Philosophische Monatshefte. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.*

Pour l'Italie : *La filosofia delle Scuole italiane.*

La *Revue philosophique* signalera en outre, dans les journaux consacrés aux maladies mentales, les articles ou les faits qui lui paraîtront propres à intéresser la psychologie. Ces emprunts seront faits :

Pour la France : aux *Annales médico-psychologiques.*

Pour l'Angleterre : au *Journal of Mental Science.*

Pour l'Allemagne : aux *Archiv fur Psychiatrie und Nervenkrankheiten.*

Le contenu de chaque journal philosophique sera indiqué d'une manière complète, soit par une simple note, soit par une analyse détaillée, suivant l'importance des articles.

Avant d'aborder cette revue des *Revues,* il nous a paru utile pour les lecteurs de caractériser rapidement les tendances de chacune d'elles ; et comme les faits valent mieux que les appréciations personnelles, nous jetterons un coup d'œil rétrospectif sur les *principaux* articles publiés par elles, durant l'année 1875. Le lecteur sera mieux en état de juger par lui-même. Nous commencerons cette revue rétrospective par l'Allemagne.

## PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE

Les *Philosophische Monatshefte* (Cahiers mensuels de philosophie), dirigés par MM. Bratuscheck, prof. à l'Univ. de Giessen, Ascherson,

bibliothécaire à Berlin, Bergmann, prof. à l'Univ. de Marbourg, paraissent à Leipzig et forment 10 livraisons par an. Le but que se propose cette Revue est analogue à celui que nous poursuivons. Elle fait profession « de ne servir aucune école ni aucun système, mais d'être un organe central pour faire connaître toutes les directions du mouvement philosophique. »

Les articles de fond sont beaucoup moins nombreux que les analyses et les comptes-rendus. Mais ceux-ci par leur étendue et leur variété sont très-propres à faire connaître au lecteur la situation actuelle de la philosophie en Allemagne.

Chaque numéro contient en outre une Bibliographie qui, sous les titres suivants : Histoire de la philosophie, philosophie, métaphysique, logique, théorie de la connaissance, psychologie, anthropologie, philosophie de la nature, morale, esthétique, questions religieuses, éducation, — contient l'énumération complète des publications allemandes et des principaux ouvrages étrangers sur ces divers sujets.

Parmi les divers articles publiés pendant l'année 1875, nous signalerons :

ARTICLES ORIGINAUX

Bratuscheck. *Le positivisme dans la science.* D'après l'auteur, le positivisme se trouve dans l'antiquité, et caractérise la science apparente des sophistes. Il adresse au positivisme deux reproches principaux : manquer de critique, méconnaître l'histoire.

Vaihinger. *De la position actuelle du problème cosmologique.* La philosophie de la nature se renferme nécessairement dans les limites des sciences de la nature : elle est « une fonction variable de la recherche naturelle. » Il y a trois conceptions générales qui dominent actuellement toutes les spéculations sur ce sujet : 1° la théorie de Kant et Laplace ; 2° la conception nouvelle de l'organisme et l'effort pour éliminer la force vitale et la finalité ; 3° la loi de persistance de la force et d'équivalence mécanique. — La théorie mécanique assimile l'univers à une *machine :* elle a de nos jours pour principaux représentants Thompson, Tait, Helmholtz, Clausius. L'exposition la plus complète qui en ait été donnée, est due à Thompson. Cette théorie a été critiquée à divers points de vue par L. Meyer, Fick, Lange, Herbert Spencer. L'auteur de l'article y ajoute ses propres critiques et passe à la deuxième théorie. — Celle-ci consiste à considérer l'univers comme un *organisme.* Elle a été surtout exposée par Caspari. L'opposition de ces deux théories rappelle celle des Cartésiens et des Leibniziens. Caspari veut fondre ensemble une cosmologie mécanique et une cosmologie éthico-téléologique. Il admet des « atomes biologiques, » il considère l'univers comme « une circulation de forces. » Il attribue à l'atome des « états internes. » L'auteur fait une critique détaillée et pressante de ces hypothèses. — D'autres ont essayé de trouver un moyen terme

entre ces deux thèses contraires, le mécanisme et l'organisme. Ils se sont surtout placés au point de vue du Darwinisme et veulent expliquer par lui d'une manière générale la finalité. L'auteur expose les opinions de Czolbe, Jager, Wiegand, du Prel, et montre comment ils appliquent la loi de sélection à l'univers tout entier. Pour du Prel, la formule de Darwin exprime une loi générale de la nature. « La finalité est une balance de forces contraires, produite par des lois naturelles. » L'auteur s'attache surtout aux théories cosmologiques de Zœllner dont le livre *Sur la nature des comètes* est une des pièces importantes de ce procès. Entre autres questions, Zœllner a discuté celle de l'infinité de l'espace, qui joue nécessairement un grand rôle en cosmologie et a introduit un élément nouveau : les considérations de la géométrie imaginaire sur l'espace à *n* dimensions. — L'auteur regrette en terminant de ne pouvoir étudier la cosmologie d'Herbert Spencer et de Dühring. Mais son article offre un grand intérêt comme résumé actuel de la question, notamment en ce qui concerne la finalité.

*Notice nécrologique sur H. de Leonhardi*, prof. à l'Univ. de Prague, disciple de Krause. Ce dernier philosophe qui est bien peu connu chez nous, a eu la singulière fortune de régner en maître sur l'Espagne contemporaine, où toute éducation philosophique s'achève par l'étude approfondie de ses œuvre.

*Arthur Schopenhauer :* essai par D. José del Perojo (Madrid, 1875). L'auteur insiste sur le caractère pessimiste de la métaphysique actuelle en Allemagne et en recherche les causes.

WIEGAND. Résumé des travaux critiques et philologiques sur *Les lettres attribuées à Platon.*

*La Philosophie dans l'Amérique du Nord*, d'après Noah Porter. Elle s'est appliquée surtout à la morale, à la politique et à la théologie. Le premier et peut-être le plus grand des philosophes américains est Jonathan Edwards, 1703-1758. Il s'est efforcé d'accorder la religion calviniste avec la raison. Son principal ouvrage est un Traité de la volonté. En morale, il se rattachait à Hutcheson.

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

ZIMMERMANN. *Kant und die positive Philosophie.* Vienne, 1874. — La racine commune du positivisme et du criticisme, c'est la philosophie empirique d'Angleterre, Comte se rattachant surtout à Bacon et Hobbes, Kant à Locke, Berkeley et Hume. — Voici les différences : 1° le positivisme est « un réalisme naïf » qui admet comme extérieures les données de l'expérience sensible, sans les soumettre à une critique préalable; 2° tandis que Comte étudie la métamorphose logique des sciences, suivant la loi des trois états, Kant recherche l'élément *à priori* de chaque science. — L'auteur compare les deux systèmes de classification, les doctrines de Kant et de Comte sur la sociologie. Il

reproche au positivisme de n'avoir pas compris la portée du criticisme et d'être « un dogmatisme sans critique. »

Duhring. *Histoire critique de la philosophie depuis son origine jusqu'à nos jours.* (*Kritische Geschichte der Phil. von ihren Anfangen bis zur Gegenwart*), 1873, 2e édit. — Pour l'auteur, la philosophie doit être étudiée non isolément, mais avec tous les autres facteurs qui constituent la civilisation. La philosophie n'est pas une science simple : elle repose sur la coopération de deux forces : le savoir, le vouloir. Le sentiment (*Gesinnung*) est l'un des éléments les plus importants. La philosophie de Dühring repose sur deux principes : Positivité et sentiment. Son principe théorique est : Unité du réel. Son but pratique : vivifier et ennoblir le sentiment. — Pour lui, l'histoire de la philosophie se divise en trois périodes : 1° Époque grecque qui en marque le commencement. 2° L'esprit scientifique la renouvelle vers la Renaissance. 3° Période allemande.

Ochorowicz. *Conditions de la conscience.* (*Bedingungen des Bewusstwerdens : eine physiologische Studie*), Leipzig, 1874. — L'auteur montre que les récents travaux de psychologie et de physiologie ont donné un intérêt tout nouveau aux études sur la conscience. Il se propose de donner une explication purement empirique du fait de conscience et de son rapport avec les autres phénomènes. Il examine les conditions de la conscience sous quatre titres : 1° *Physiques.* Nécessité d'impressions, extérieures ou intérieures. Pour qu'une impression extérieure parvienne à la conscience, il faut qu'il y en ait au moins une seconde avec un intervalle entre les deux : il faut qu'elle ait une certaine intensité. L'auteur s'est assimilé les travaux de Weber, Fechner, Bain, Horwicz, etc. — 2° *Anatomiques.* Il rejette l'opinion de Pflüger et de ceux qui inclinent à attribuer une certaine conscience à la moëlle. Il fait ressortir l'importance des commissures du cerveau pour établir l'unité de cet organe. — 3° *Physiologiques.* Importance de la circulation du sang et sa constitution chimique pour la conscience. Essais de localisations physiologiques, opposés aux localisations anatomiques de la phrénologie. — 4° *Psychologiques.* Rôle considérable de l'attention. Formes et degrés de la conscience. « La clarté de la conscience est, dans certaines limites, inversement proportionnelle au nombre des représentations actuelles. »

Asmus. *Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihre Entwicklung.* Halle, 1875, tome 1er. — Le but de l'auteur est de montrer que le grand progrès de la religion a consisté à s'élever du naturalisme à la spiritualité. La chute de la religion de la nature (Védisme, etc.) a eu lieu, quand l'homme a compris clairement qu'entre l'absolu divin et les phénomènes naturels, le rapport est incommensurable.

---

## ZEITSCHRIFT FUR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Cette Revue, dirigée par MM. Fichte, Ulrici et Wirth, paraît tous les trois mois à Halle. Quiconque est un peu familier avec le mouvement philosophique de l'Allemagne contemporaine, devinera sans peine les tendances de cette *Revue* d'après les noms de ses principaux rédacteurs : Fichte et Ulrici ont publié sur la psychologie, l'anthropologie, la morale, la théologie naturelle, un assez grand nombre d'ouvrages qui les rapprochent beaucoup de l'école appelée, en France, spiritualiste. En 1876, cette Revue entre dans sa 40e année.

Le *Zeitschrift für Philosophie* fait aux articles de fond une part plus large que les *Monatshefte* : les analyses et les comptes-rendus se trouvent réduits par là même. Parmi les travaux publiés ou continués dans le courant de 1875 et qui par leur étendue constituent de véritables ouvrages, nous signalerons :

J. Wolff. *La dialectique platonicienne, sa nature et sa valeur pour la connaissance de l'homme.*

Dorner. *Sur les principes de la morale de Kant.*

En outre :

### ARTICLES ORIGINAUX

Grapengieszer. *La déduction transcendentale de Kant et de Fries*, d'après les travaux de Bona Meyer, Liebmann, Kuno Fischer, E. Zeller, H. Cohen, E. Montgomery. — Varnhagen d'Ense raconte que Kant, en l'année 1797, lui dit : « Je suis venu un siècle trop tôt; mais, dans cent ans, on commencera à me bien comprendre, on étudiera de nouveau mes écrits et on les tiendra pour vrais. » L'auteur de l'article fait remarquer que ce moment est arrivé et il conclut « que la méthode et la doctrine générale de Kant et de Fries doivent rester pour tous les temps le fondement inébranlable de la philosophie allemande. »

Lœve. *De la genèse simultanée du langage et de la pensée.* — Critique des théories du XVIIIe siècle qui considéraient le langage comme une invention. Influence des travaux de la linguistique sur cette question. Nécessité de bien distinguer la représentation (*Vorstellung*) de la pensée (*Denken*). La représentation se rencontre chez les animaux, elle peut être inconsciente, elle est régie par les lois de l'association, elle donne l'objet isolé, l'image. La pensée, au contraire, est une détermination libre et consciente du rapport des représentations entre elles; elle consiste en jugements, en concepts généraux, abstraits. — La première peut exister sans le mot; la seconde étant essentiellement un jugement, a besoin du mot. — Conclusion : « Le premier acte de pensée produit le premier concept, par le premier jugement, au moyen du premier mot. » On peut dire avec Rousseau que le langage est le cri de la

nature; mais pour l'homme à l'état de nature, ce cri est double : inarticulé pour la sensation, articulé pour la pensée; l'un et l'autre étant immédiats et irréfléchis. — Importance psychologique du fait établi par Max Müller, etc., que les racines expriment quelque chose de général, non d'individuel, de concret.

TEICHMULLER. *Lettres inédites de Kant et de Fichte.* Une lettre de Kant à son éditeur, à Riga, 1797. Une lettre de Fichte à Sonntag (de Riga), un de ses amis, trois jours après sa première visite à Kant. 7 juillet 1791.

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

SECRÉTAN. *La philosophie de la liberté :* l'histoire.

SEYDEL. *Ethique ou science de ce qui doit être.* Leipzig, 1874.

KUNO FISCHER. *François Bacon et ses successeurs*, 2e édition, remaniée. Leipzig, 1875. Dans cette nouvelle édition l'auteur parle des attaques de J. de Maistre et de Liebig, de l'influence de Bacon sur les déistes anglais (Bolingkbroke, etc.), sur les moralistes, Mandeville, Helvétius et sur J.-J. Rousseau, « l'idéaliste du sensualisme. »

PROF. WERNER. *La psychologie de Guillaume d'Auvergne.* Rapports de G. d'Auvergne avec les platoniciens du XIIe siècle. Cosmologie et théorie de la nature des scolastiques. — (L'auteur est déjà connu par des travaux sur saint Thomas d'Aquin et Suarez).

TEICHMULLER. *Histoire de l'idée de* παρουσία, depuis Platon et Aristote jusqu'au Nouveau Testament, 1873.

PFFEIDERER. *L'empirisme et le scepticisme dans la philosophie de Hume*, 1874; étude générale sur la philosophie anglaise, sa théorie de la connaissance, sa morale, sa doctrine religieuse.

V. LILLA. *La mente dell' Aquinate e la filosofia moderna.* Torino; 1873.

SIEBECK. *Recherches sur la philosophie des Grecs*, 1873. (Socrate et les Sophistes. Théorie de la matière dans Pluton. L'éternité du monde dans Aristote. Le rapport de la cosmologie aristotélienne avec celle des Stoïciens).

SIEGWART. *Logique.* Tome I. 1874. (Jugement, conception, raisonnement).

BOWNE. *La philosophie d'Herbert Spencer :* examen de ses *Premiers principes* (en anglais), New-York, 1874. Sa philosophie, suivant l'auteur, est « un matérialisme *à priori.* »

FLINT. *Philosophie de l'histoire en France et en Allemagne* (anglais), 1874.

BAUMANN. *La philosophie comme moyen de s'orienter dans l'univers* (c'est-à-dire comme connaissance des principes) : recherches sur l'idéalisme, le réalisme, la théorie de la connaissance.

F. HOFFMANN. *Écrits philosophiques.* (Recueil d'essais et de monographies). 1868-1872.

KRAUSE. *Système de la philosophie du droit*, 1874.

PERTY. *Anthropologie*, tome II.

Ce volume est consacré à l'espèce humaine. Examen de la théorie de Darwin : l'homme vient d'une forme inférieure à sa propre espèce, non d'une espèce éteinte de singes de l'ancien monde. Formation des races humaines : unité de l'espèce. Migration et mélange des races. Marche vers la civilisation ; trois étapes : peuples sauvages, barbares, cultivés. Les différences de nationalité et de races ; sont-elles primitives ou viennent-elles des circonstances extérieures (Buckle, Stuart Mill) ? Développement de la civilisation : âge de pierre, de bronze, de fer. L'État, les lois, les religions, la science.

---

Outre ces deux périodiques, il en a existé un troisième dont la publication vient de cesser : c'est le *Zeitschrift für exacte Philosophie*, fondé en 1860. Il représentait l'école de Herbart, c'est-à-dire en particulier l'application des mathématiques à la philosophie.

Nous signalerons encore deux Revues qui, sans être d'ordre strictement philosophique, peuvent cependant intéresser nos lecteurs :

1° L'*Athenæum : Monatschrift für Anthropologie*, dirigé par le docteur E. Reich, et fondé à Iéna, au mois d'avril dernier.

2° *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, fondé à Berlin en 1859 par Lazarus et Steinthal. Une bonne partie de ce recueil est consacré à la linguistique. Quant aux études philosophiques qu'il contient, nous aurons l'occasion d'en parler, en étudiant la psychologie de Lazarus.

---

Nous recevons à l'instant le premier fascicule de *Mind*, la nouvelle Revue philosophique d'Angleterre. Nous en parlerons avec détail dans le prochain numéro. Elle contient des articles dus aux philosophes anglais les plus connus : Herbert Spencer, Bain, Lewes, Sidgwick, Hodgson, Flint, etc.

---

Le professeur Lange, de Marbourg, auteur d'une célèbre *Histoire du matérialisme* qui doit bientôt nous occuper, est mort le 21 novembre dernier.

# BIBLIOGRAPHIE.

A BAIN. *The Emotions and the Will.* London, Longmans, 1875. 3e édition. — Cette édition, outre un grand nombre de corrections de détails, contient une partie entièrement nouvelle sur l'idée d'évolution appliquée aux phénomènes de l'esprit. La *Revue* rendra compte de cet ouvrage, dès que la traduction française qui se prépare, aura paru.

RENOUVIER. *Essais de critique générale.* 2e édition. *La logique*, 2 volumes. (Au bureau de la Critique philosophique.)

P. BÉRAUD. *L'idée de Dieu dans le spiritualisme moderne*, in-12. Reinwald, 1875. La *Revue* rendra prochainement compte de cet ouvrage qui est une critique très-vive de la théodicée spiritualiste, faite en s'appuyant sur la philosophie de Kant.

E. DE HARTMANN. *La religion de l'avenir* (trad. française), in-18, dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

FORTLAGE. *Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus speculation und Erfahrung.* Leipzig, Brockhaus, 1875. Cet ouvrage contient un mélange singulier d'empirisme et de spéculations transcendantes : nous y reviendrons.

J. FRAUENSTAEDT. *Neue Briefe ueber die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig. Brockhaus, 1876. Cet ouvrage contient 26 lettres. Elles font suite au livre publié par l'auteur en 1854. Mais tandis que dans ses premières *Lettres*, il exposait la philosophie de Schopenhauer, dans celles-ci, il l'éclaircit, la défend et la justifie, en particulier contre Hartmann, « qui sous prétexte de l'améliorer n'a fait que l'empirer. »

HELEN ZIMMERN. *Arthur Schopenhauer : his life and his philosophy.* London, Longmans (en cours de publication).

HEGEL, *Philosophie de la religion*, traduction, introduction et commentaires par M. Véra, professeur à l'université de Naples, tome I, 1 vol. in-8. (Germer Baillière.)

**La Revue rendra compte, dans le numéro prochain et les suivants, des ouvrages ci-après :**

| | |
|---|---|
| HARTMANN. | *La Religion de l'avenir.* |
| HARTMANN. | *Kritische Grundlage des transcendantalen Realismus*, 2me édit. |
| BRENTANO. | *Psychologie aus empirischen Standpunkte*, 1874. |
| STADLER. | *Kant's Teleologie*, 1874. |
| SCHULTZE. | *Kant und Darwin*, 1875. |
| ERDMANN. | *Psychologische Briefe*, 5me édition, 1875. |
| PAULSEN. | *Kants Erkenntnisstheorie*, 1875. |
| COHEN. | *Kants Theorie des Erfahrung*, 1871. |

*Le propriétaire-gérant,*
GERMER-BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — Typographie ALBERT PONSOT.

# MISSION
# DE LA PHILOSOPHIE
## DANS LE TEMPS PRÉSENT

### I

Au moment d'aborder une nouvelle carrière, nous éprouvons tous le besoin de nous rendre compte de la tâche que nous avons entreprise et des moyens par lesquels nous espérons l'accomplir. Mais quelle carrière est plus apte à provoquer une pareille pensée que l'enseignement de la philosophie, « cette science des sciences, » où le succès dépend, plus que dans aucun autre domaine scientifique, de ce que l'on y trouve le point de départ juste, pour la route à suivre. Et quelle époque pourrait offrir plus de raisons de rechercher le but et la mission de la philosophie que le temps actuel? D'un côté nous nous trouvons encore quelquefois en face de l'opinion que la philosophie a fini son rôle, qu'elle doit maintenant disparaître de la scène pour céder entièrement la place aux sciences expérimentales ; tandis que de l'autre côté nous voyons une petite troupe de défenseurs zélés de la spéculation qui voudraient persister à regarder la philosophie seule comme la vraie science, dont toutes les sciences particulières doivent recevoir leur direction.

Et quelle diversité se rencontre dans les opinions quand nous portons nos regards sur le champ du débat philosophique lui-même? Ici les uns louent Hegel ou Herbart ou Schopenhauer comme le penseur dans lequel la spéculation a trouvé son expression dernière. D'autres remontent à Kant qui a fixé les conditions et les limites de la connaissance humaine d'une manière qui ne peut être surpassée : tout ce qui est venu plus tard leur apparaît comme une aberration digne de pitié. D'autres enfin prétendent même que le grand Aristote avait, sur les points essentiels, porté la philosophie à la perfection ; que tout au plus sa métaphysique aurait besoin d'être complétée d'une façon éclectique par d'autres systèmes. En outre, combien de tentatives n'ont pas été faites pour fonder des explications du monde, qui se présentent avec la prétention à une certaine originalité, et

dont quelques-unes sont arrivées à un prompt succès apparent?

Cet état de la philosophie n'a réellement rien de réjouissant. Il montre partout les traces de l'inachèvement et de la fermentation intérieure. Mais il n'est pas non plus tout-à-fait attristant. L'intérêt pour la philosophie s'est ravivé dans les cercles du monde scientifique où il a été longtemps presque entièrement éteint. Partout, du sein des sciences particulières s'élèvent des questions philosophiques. On s'adresse aux systèmes courants pour avoir une réponse, ou, ce qui arrive encore plus souvent, on essaie de philosopher d'une façon indépendante sur le terrain de la science spéciale que l'on cultive ou des connaissances qui forment l'horizon du savant spécial. Le mouvement philosophique qui commence ainsi dans les sciences particulières, est peut-être plus important que tout ce qui se produit en ce moment dans le domaine de la philosophie proprement dite.

Ici nous voyons la théologie scientifique cherchant avec ardeur un fondement du sentiment religieux, qui donne à la religion une place au-dedans et non pas au-dehors de l'idée philosophique du monde. Là les sciences sociales s'efforcent de plus en plus de résoudre d'une manière conforme aux principes et à la raison les problèmes qui agitent la société humaine. La science historique cherche à pénétrer quelles sont dans la nature et la civilisation les conditions fondamentales des faits historiques et à en saisir ainsi la nécessité intérieure. De la philologie naît la science comparée des langues qui se trouve nécessairement conduite aux questions sur la nature, l'origine et le développement du langage. Ces questions, qui nous font remonter d'une manière directe à la psychologie, contiennent en même temps les problèmes principaux d'une philosophie indépendante du langage.

Mais la philosophie a surtout pénétré dans le domaine de certaines sciences qui naguère lui étaient peut-être le plus étrangères, je veux dire les *sciences naturelles*. Elles m'ont amené moi-même, presque à mon insu et en dehors de ma volonté, aux études philosophiques. Combien n'aurait-on pas été étonné, il y a vingt ans, de rencontrer, au milieu d'un ouvrage consacré uniquement à la physique, des excursions sur le problème de la connaissance? Ou comment aurait-on pu croire qu'un professeur de physique éprouvât le besoin de consacrer une leçon spéciale à rendre compte à lui-même et à ses élèves des principes logiques de sa science? Les plus anciens d'entre nous se rappellent encore le temps où la physique était renfermée en apparence dans le cadre d'une science, mais était en réalité divisée en autant de sciences qu'il y a de séries dans les phénomènes dont elle s'occupe. La pesanteur, la lumière, la chaleur, l'électricité

avaient besoin de principes particuliers d'explication ; et au fond il fallait pour chacun de ces phénomènes principaux une théorie particulière de la matière. A côté marchait la chimie qui doutait si les atomes de la physique avaient une signification pour elle, et dans ce doute se contentait souvent de connaître les faits d'une manière empirique et immédiate. Ainsi il devait nécessairement arriver que souvent on regardât toutes les hypothèses sur les fondements derniers des phénomènes physiques comme de simples moyens d'explication et de calcul, et qu'on ne fût pas choqué de voir les hypothèses sur la constitution de la matière varier dans les différentes parties des sciences naturelles.

Cet état peu satisfaisant n'a pas complétement disparu. Cependant la nouvelle théorie mécanique de la chaleur a déjà rendu possible, pour un grand nombre de phénomènes physiques, une explication unique, et elle est même sur le point de relier la chimie à la physique, en appliquant aux phénomènes de la combinaison chimique des théories dont on a généralement reconnu la vérité. Sans doute la plupart des physiciens et des chimistes regardent encore maintenant nos idées sur la matière comme provisoires, et ils n'ont pas tort. Mais aucun savant ne doute plus qu'il y ait dans ces idées un germe de vérité et que ce germe ne devienne peu à peu la vérité pleine et entière, à mesure que les recherches scientifiques amèneront de différents côtés des résultats concordants. Personne ne pense plus aujourd'hui que les physiciens et les chimistes, ou même les physiciens s'occupant de différentes parties de la physique, puissent encore se contenter d'hypothèses contradictoires. Qu'on en ait plus ou moins conscience, l'idée prévaut généralement qu'il ne suffit plus de décrire et de relier simplement entre eux les phénomènes dans la science naturelle ; il s'agit d'en pénétrer la cause d'une manière définitive. Mais par là la science naturelle reconnaît que sa mission est de coopérer à la création d'un système général et philosophique de la nature.

Cela nous conduirait trop loin de vouloir ici montrer, même brièvement, comment la science naturelle se trouve, dans toutes ses parties, mise ainsi en présence de problèmes philosophiques. Déjà on a également tiré des principes de la théorie mécanique de la chaleur des conséquences qui, s'étendant jusqu'à l'avenir le plus reculé, ne craignent pas de toucher au grand problème de l'univers : y a-t-il, oui ou non, une fin des choses ? Sur le même terrain des considérations générales, le principe de l'indestructibilité de la force a étendu sa puissance irrésistible au monde vivant, qu'il assujettit à la transformation générale des forces de la nature, en anéantissant

complétement l'hypothèse des forces vitales spécifiques. (Cette hypothèse, d'ailleurs, est déjà ébranlée dans la physiologie ) D'autre part, le problème, longtemps écarté, du développement des formes organiques de la vie, gagne une influence croissante dans les sciences biologiques. Les idées fortement enracinées sur l'importance des systèmes naturels sont renversées, et le problème presque oublié de l'origine de tous les êtres vivants surgit de nouveau. Dans la théorie de l'évolution on discute encore si et comment l'utilité apparente des produits organiques de la nature peut être conciliée avec leur causalité rigoureuse, et cette discussion recevra difficilement une solution satisfaisante, avant qu'on ait attaqué de nouveau les idées de but et de cause avec les armes philosophiques que l'état actuel des sciences met à notre disposition.

Pendant que sur ce point la science naturelle attend de l'analyse philosophique une solution aux difficultés qui l'embarrassent, d'un autre côté la science de la nature est à la veille de s'arroger ou au moins de se faire céder une part d'un domaine scientifique attribué jusqu'ici à la philosophie. Comme on a appliqué les méthodes d'observation et d'expérimentation des sciences naturelles à l'expérience interne, la physiologie des organes des sens a produit la science nouvelle de la psychologie expérimentale qui semble être appelée à relier entre elles les sciences de la nature et de l'intelligence.

Non-seulement les différentes branches des sciences expérimentales conduisent à la philosophie, mais les mathématiques elles-mêmes, cette base abstraite des sciences de la nature, n'ont pu échapper à l'impulsion du temps. Ici on cherche, par des spéculations transcendantes, à arriver à une conception de l'espace plus générale et dégagée des liens de la perception. Là on soumet à un nouvel examen les principes les plus généraux de la mécanique, ce fondement de toute la science explicative de la nature.

Ainsi, partout dans les domaines spéciaux de la science, surgissent des problèmes philosophiques, et déjà les recherches particulières ont amené divers résultats d'une grande importance philosophique. Ce sont là les éléments d'un système cohérent du monde ; la tâche de la philosophie sera de les coordonner.

## II

La philosophie actuelle est-elle à la hauteur de cette tâche ? Nous a-t-on transmis un système scientifique dans lequel les connaissances nouvellement acquises trouvent leur place sans difficulté ?

Ou sommes-nous obligés d'attendre d'une philosophie de l'avenir un tableau général du mouvement intellectuel de notre époque? Ou enfin, ne serait-il peut-être plus jamais donné à l'esprit humain de développer une vue philosophique de l'univers qui s'accorde parfaitement avec les données et les exigences des sciences particulières?

Kant est incontestablement, parmi les philosophes modernes, celui qui a exercé sur les sciences particulières et surtout sur la science de la nature l'influence la plus profonde et la plus durable. A Kant se rattachent en outre tous les développements postérieurs de la pensée philosophique, quelque tranchées que puissent être les oppositions qui les séparent les uns des autres. On comprend dès lors qu'aux yeux de beaucoup de personnes la philosophie de Kant soit encore aujourd'hui le seul système philosophique qui n'ait pas été dépassé par le progrès des sciences particulières.

En effet, si la gloire si rare d'avoir fait des découvertes philosophiques appartient à un philosophe moderne, c'est certainement à Kant. Son plus grand mérite est d'avoir montré les conditons subjectives de notre entendement. Mais il y avait deux parties dans cette œuvre : la recherche des conditions de l'intuition ou de la perception des sens et celle des conditions de la connaissance par les concepts. En démontrant que l'espace et le temps sont les conditions subjectives de notre intuition, Kant n'a pas déterminé d'où vient le contenu, ou, selon sa propre expression, la matière de la sensation. Kant a montré que l'espace et le temps ne sont que des formes de notre intuition venant de nous, et il n'a pas examiné comment elles naissent en nous. Le problème relatif à la théorie de la connaissance, que soulève l'intuition, Kant l'a résolu; mais il n'en est pas ainsi du problème psychologique, également contenu dans l'intuition. Plus tard Herbart s'est occupé de ce dernier problème au point de vue philosophique, et ensuite la psychologie expérimentale moderne l'a examiné au point de vue de l'expérience physiologique.

Il en est de même de la connaissance par les concepts. Kant a montré que partout nous mettons nos concepts dans les choses. Mais il n'a pas répondu à la question : si les concepts fondamentaux de l'intelligence, les idées de cause, de substance, de qualité, de quantité, etc., sont innées ou si elles sont produites psychologiquement. Peut-être les a-t-il regardées comme innées. Encore aujourd'hui les opinions sont partagées sur cette question, qui a été le point de départ de Locke dans ses *Essais* mémorables. Beaucoup de philosophes voudraient au moins faire un choix parmi les concepts fondamentaux de Kant et restreindre avec Schopenhauer le fondement originel de notre pensée à l'idée innée de la causalité. L'expérience psycholo-

gique émettra peut-être l'opinion que nous portons toutes ces idées générales en nous en quelque façon virtuellement, c'est-à-dire en tant que nous sommes des êtres pensants, mais qu'elles ont besoin de se développer de nouveau en nous psychologiquement, absolument comme les perceptions du temps et de l'espace.

La découverte de Kant consiste donc purement en une théorie de la connaissance. Il n'a pas touché aux questions psychologiques qui s'y rattachent. Mais en même temps cette découverte porte en elle, ce qui n'en diminue nullement le mérite, le caractère d'une introduction. En effet, quand on nous a montré ce qui est subjectif dans notre entendement et ce qui ne l'est pas, nous ne connaissons réellement pas encore un seul fait de la nature ou de l'intelligence.

Malheureusement Kant lui-même ne devait pas échapper à un danger, qu'il avait indiqué dans ses antinomies de la raison, à savoir au danger d'attribuer une valeur réelle à des idées qui ont seulement une valeur théorique. En démontrant que des formes subjectives de l'intuition et de la pensée entrent partout dans notre conception de l'univers, il pouvait résumer le résultat de sa critique de la raison en ces termes : nous ne connaissons partout que des phénomènes, mais non pas les choses telles qu'elles peuvent être en elles-mêmes. Ainsi naquit la distinction si importante entre le phénomène et la chose en soi, distinction incontestablement légitime aussi longtemps que l'on reste sur le terrain de la critique de la raison, mais qui ne l'est plus dès que l'on reconnaît à la chose en soi une valeur réelle, en la regardant en quelque façon comme le fondement des phénomènes. Une fois ce dernier pas fait, nous éprouvons naturellement le désir de soulever, par un moyen quelconque, le voile qui nous dérobe cette base cachée des phénomènes : nous espérons y parvenir peut-être par un acte de la connaissance intuitive. Et en effet cela est arrivé à Kant. Il pensait que dans la loi morale se dévoile la nature intime de l'homme, le vrai être en soi, et que de ce point une faible lumière rayonne également sur le fond sombre des idées transcendantes de la raison pure dont l'origine ne peut être démontrée dans le domaine de la connaissance théorique.

L'importance que possède la philosophie pratique de Kant, à cause de la manière décidée dont elle place la grandeur simple de la loi morale au premier plan, ne doit pas nous aveugler sur la faiblesse de cette base. Elle prépare le terrain à un dualisme de l'espèce la plus dangereuse. Ici le règne des phénomènes où l'on interroge partout avec soin les intuitions et les concepts sur leur origine et leur légitimité, là le domaine des choses en soi où toute connaissance devrait cesser et où il nous est cependant permis contre notre attente

de porter un regard en fin de compte. C'est par ce point que Schopenhauer se rattache à Kant, et qu'à une époque récente « la philosophie de l'inconscient » dont on a tant parlé, s'est rattachée à son tour à Schopenhauer. L'opposition qui existe chez Kant entre le phénomène et la chose en soi se transforme dans Schopenhauer en un dualisme de la représentation et de la volonté. Dans le domaine de la représentation tout est clair, tout s'enchaîne, tout est dominé par la raison et la cause. La volonté, au contraire, est la chose obscure en soi, qui çà et là fait irruption dans le monde des représentations comme un fait énigmatique. Dans la philosophie de l'inconscient enfin, cette chose en soi a pris le nom de « l'inconscient, » et ce nom indique déjà qu'elle réunit en elle tout ce qui ne peut pas être ramené à des principes clairs de l'entendement. Ici donc, comme déjà dans Schopenhauer, règne d'un côté, dans le domaine de la représentation une conception relativement claire, se rapprochant de la spéculation scientifique; et, de l'autre côté, on rencontre une sympathie tout aussi manifeste avec les aberrations mystiques et spiritistes de la société prétendue éclairée de l'époque actuelle. Peut-être est-ce justement l'union d'éléments si hétérogènes qui rend si chers à une partie du public d'aujourd'hui ces derniers fruits philosophiques qui ont poussé sur le terrain du dualisme de Kant.

## III

Pour déterminer le caractère fondamental de la philosophie d'une époque, les idées, qui dominent le développement des sciences particulières, sont certainement d'une importance plus grande que ces courants d'opinion qui se manifestent par la popularité de tel ou tel philosophe. Car la science devance toujours l'opinion publique. Et dans la science — on peut, je crois, l'affirmer hardiment — le système dualiste du monde n'a plus de partisans. Il se peut que quelques savants suivent encore, en dehors du domaine de leurs propres travaux, le courant des préférences populaires. Mais la marche générale de notre développement scientifique tend à une conception du monde, unitaire, monistique. Tout le monde reconnaît que notre science a des bornes et en aura toujours. Mais, aussi loin qu'elle s'étend, elle tient à posséder un enchaînement intérieur et résiste à la tentative d'une séparation en deux moitiés tout à fait différentes. C'est pourquoi ces systèmes qui flottent entre le rationalisme et le mysticisme n'ont plus de partisans dans le monde scientifique actuel.

Mais la science elle-même ne nous impose-t-elle pas une autre forme plus tranchée du dualisme, en appelant partout notre attention sur la différence entre l'expérience interne et externe, différence qui forme la base de la division des sciences en deux grandes classes, celles de la nature et celles de l'esprit? Mais plus nos connaissances psychologiques progressent, plus les liens qui unissent partout l'expérience interne et externe se montrent clairement. Ce que nous appelons expérience externe est dominé par les formes de nos intuitions et de nos idées. Pour former nos perceptions et nos idées nous avons sans doute besoin d'une impulsion extérieure, mais elles n'en existent pas moins elles-mêmes en nous, c'est-à-dire qu'elles sont des éléments de notre expérience interne. Toute expérience est en premier lieu une expérience interne. Si donc la science tend à un système monistique du monde, ce système doit reconnaître franchement la priorité de l'expérience interne ; ce ne peut donc être que l'idéalisme.

Ce mot est encore trop facilement exposé à être mal compris. On s'imagine — et la voie suivie par la philosophie idéaliste après Kant contribue à propager cette opinion — que l'idéalisme refuse absolument de reconnaître l'expérience externe comme une source réelle de connaissance, et que, selon lui, toutes nos connaissances dérivent des idées qui sont en nous avant toute expérience. Mais déjà l'idéalisme de Kant qui, au point de vue des rapports entre l'expérience externe et interne, penchait vers un système monistique, ne répond nullement à cette opinion, et l'idéalisme, auquel les sciences naturelles tendent actuellement, est également d'une espèce toute différente.

Hégel, en qui la philosophie idéaliste postérieure à Kant a trouvé son expression dernière, a fondé son système de la connaissance sur le mouvement spontané de la pensée pure. En reconnaissant que les principes les plus généraux de la logique, le principe d'identité et le principe de contradiction, ne peuvent pas servir de base à nos connaissances, il a pris comme point de départ de son système un nouveau principe, prétendu logique, celui de l'opposition réelle. D'après lui, chaque idée contient son contraire; en s'unissant avec lui, elle engendre une nouvelle idée dans laquelle le même mouvement de la pensée se répète, jusqu'à ce qu'enfin tout le monde de nos idées s'unisse dans un ordre spontané et forme le système de nos connaissances. En vérité personne ne peut nier que l'opposition réelle ne domine partout nos pensées. Nous parlons de l'opposition dans les directions de l'espace et du mouvement. L'attraction et la répulsion règnent dans le domaine des forces physiques et chimiques. Nos

sensations se meuvent également dans des cercles opposés : le chaud et le froid, les sons aigus et profonds, forts et faibles, la lumière vive et terne. Et les mêmes oppositions reviennent dans nos idées éthiques et esthétiques : le bien et le mal, le beau et le laid. Mais partout cette opposition est un produit de notre perception. Elle provient de la perception et non de la pensée pure. De cette façon ce n'était pas en réalité un principe logique, mais une expérience générale qui formait le véhicule de la méthode dialectique; celle-ci devait donc réussir à comprendre également dans son système les notions expérimentales. Mais ce qui dans la riche expérience des sciences particulières aurait autrement été fécond pour la contemplation philosophique devait nécessairement s'effacer devant la puissance d'un principe unique qui passe partout son niveau. Nulle part ce fait ne s'est montré plus clairement que dans la philosophie de la nature : aucune autre science ne possède un plus grand nombre de principes d'explication bien reconnus et jusqu'ici ils ne présentent encore aucun enchaînement.

Parmi les successeurs de Kant, c'est Herbart qui s'est le plus rapproché de la manière de voir des naturalistes. Sa tentative de renouveler la monadologie de Leibnitz sur le terrain préparé par la Critique de la raison de Kant et par l'analyse de la conscience de Fichte offrait d'une part des points de contact avec la théorie atomistique, et semblait d'autre part ouvrir à la méthode mathématique, familière aux savants, une entrée inattendue dans la psychologie. Sans doute, en y regardant de plus près, l'affinité de la philosophie de la nature de Herbart avec la manière de voir des savants disparaît, de même que les formules mathématiques de sa statique et de sa mécanique des représentations manque de la base exacte d'une mesure et d'une confirmation même approximative par l'expérience. Les êtres simples de Herbart qui, par leur réaction mutuelle, produisent la marche du monde, ne sont pas, comme les atomes de la physique moderne, les forces les plus simples pouvant être regardées comme le fondement des changements dans les phénomènes extérieurs de la nature; ils ont leur type dans la sensation pure. Comme cette dernière, ils possèdent la qualité, et de même que des sensations, qualitativement différentes, se contrarient, de même les êtres simples se contrarient dans leur union. Les expériences les plus simples de notre conscience sont donc transportées ici aux objets extérieurs. Mais une fois cette base admise, le développement spéculatif marche en avant sans le recours à de nouvelles expériences Tout au plus cherche-t-on plus tard à établir, tant bien que mal, un accord avec les résultats de la science. Hégel avait proclamé l'expérience interne

la plus générale comme l'essence des choses, Herbart proclama comme telle l'expérience interne la plus simple.

Or, c'est assurément un principe de méthode général dans les sciences que le composé doit être analysé et finalement expliqué par le simple. Mais un deuxième principe également important dit que cette analyse doit comprendre les expériences qu'il s'agit d'expliquer. Et voilà le principe qu'Herbart a violé. Il a analysé l'expérience psychologique, et il a transporté dans le domaine de l'expérience physique l'élément le plus simple qu'il ait obtenu. On pourrait peut-être justifier ce procédé par cette considération que toutes les expériences nous sont transmises uniquement comme expériences internes par l'intermédiaire de notre conscience. Mais dans notre explication des choses, il faut tenir compte de l'expérience interne dans le sens étendu que nous lui attribuons ici. Si cette expérience psychologique, que nous rapportons à notre propre être, et cette expérience physique, que nous faisons dériver de l'influence d'un monde extérieur ne sont toutes deux, prises dans le sens le plus rigoureux, que des parties de l'expérience interne, nous aurons en vérité à compter, dans notre explication des objets physiques, avec la nature de notre conscience qui nous est connue seulement par l'expérience psychologique, mais en vérité nous n'aurons jamais le droit de faire abstraction de l'expérience physique. De même nos recherches psychologiques auront égard en premier lieu à notre expérience psychologique proprement dite. Mais dès qu'elles devront rendre compte du fondement plus profond de cette dernière, elles ne pourront pas de leur côté négliger ce que l'expérience physique nous fait connaître de la nature générale des choses. Ainsi chacune de ces sources de connaissance nous renvoie à l'autre, et dorénavant nous pourrons nous contenter uniquement d'une conception de l'univers qui sera conforme dans ces différentes directions aux données et aux conditions des sciences particulières.

## IV

Nous arrivons à la conclusion finale de nos considérations. La science actuelle tend à une conception unitaire de l'univers, dont les différentes parties s'enchaînent; elle a déjà mis au jour beaucoup de matériaux qui pourront servir à élever cet édifice. Mais aucun des systèmes actuels ne satisfait aux exigences des sciences spéciales, car ils n'ont pas su profiter avec circonspection de cette expérience

scientifique que les sciences spéciales et surtout les sciences naturelles, au degré de perfection où elles sont arrivées, ont le droit d'exiger. Il s'agit de tendre de nouveau vers le but que la philosophie allemande croyait avoir déjà atteint au commencement de ce siècle. Vraiment le chemin n'est pas facile. Car nous devons le parcourir, non sans rien emporter, mais chargés de tout le bagage de l'expérience scientifique. En tout cas le travail immense, que les successeurs de Kant ont osé entreprendre, n'est pas perdu pour nous. La manière dont Hégel a envisagé l'histoire doit au moins nous enseigner qu'un développement spéculatif, ayant dominé une génération, n'a pas pu être une simple aberration. C'est l'idéalisme allemand moderne qui le premier a érigé une conception monistique de l'univers avec ses conséquences philosophiques. Il aura en outre le mérite impérissable d'avoir ramené tous les domaines de la vie intellectuelle, l'État et la société, l'histoire et l'art, à l'idée d'un développement nécessaire de la pensée intérieure. Cette idée, même sous l'armure étouffante de la méthode dialectique, n'a pas entièrement perdu la force convaincante de la vérité. Elle a aussi pénétré dans les sciences naturelles, comme il est constaté par un grand nombre de réminiscences de la philosophie de la nature de Schelling qui se retrouvent dans la théorie de l'évolution de la biologie moderne. Mais cette direction de l'idéalisme, commençant avec Fichte, a besoin, pour être bien appréciée, d'être jugée d'après ses vues les plus générales. La puissance de Herbart réside dans l'analyse pénétrante des idées particulières. Lui aussi ne sera peut-être estimé à sa juste valeur que le jour où aucune école ne portera plus les chaînes de son système. Ce n'est donc pas parce que toutes les œuvres du temps passé nous offrent seulement des fautes et des erreurs, que la philosophie est obligée de marcher en avant, mais parce que depuis leur apparition la science a progressé.

L'esprit humain, comme nous le montre surtout l'histoire de la philosophie, ne marche pas à son but par le chemin le plus droit et le plus court; il suit de nombreux détours qui nécessairement lui font quelquefois faire fausse route. Peut-être avancerait-il plus vite en parcourant une autre voie, cependant c'est pour lui un immense avantage d'avoir exploré le domaine des connaissances en sens divers. Et en quoi une petite perte de temps peut-elle nuire sur un chemin dont le terme se trouve dans l'infini?

Réussira-t-on dans un avenir plus ou moins éloigné à ramener la science humaine à cette forme systématique qui jusqu'ici a toujours apparu à la philosophie comme sa tâche? Personne n'oserait l'affirmer dès aujourd'hui, quand non-seulement dans la philosophie mais

encore dans les sciences particulières, il se trouve tant d'idées ayant besoin d'être éclaircies. En attendant il semble que nous soyons encore à ce moment de préparation où les matériaux s'entassent un à un, tandis que les points de vue généraux surgissent peu à peu au milieu de la lutte des opinions. Cependant la philosophie ne doit pas rester oisive. En contrôlant les résultats généraux des sciences, en développant les méthodes scientifiques et leurs principes, elle a devant elle un champ de travail qui s'étend toujours avec le progrès de l'expérience scientifique et où elle peut exercer une influence féconde sur les sciences spéciales. Plus la philosophie prendra au sens littéral sa vocation d'être « la science des sciences, » plus il lui sera facile de transmettre un jour à la postérité un tableau fidèle du mouvement scientifique de notre époque. Car les systèmes d'une certaine importance, que l'histoire de la philosophie inscrit sur ses pages, ne sont pas de frivoles combinaisons d'idées de quelques penseurs isolés; cette histoire réunit les innombrables sources de connaissance répandues dans les sciences spéciales en un grand fleuve, où sans doute on ne reconnaît pas le cours de chaque source particulière, mais où l'on peut voir la direction qu'elles ont suivie dans leur ensemble. Dans ces derniers temps on n'a pas toujours tenu compte de l'influence réciproque qu'exercent l'une sur l'autre la philosophie et chacune des sciences particulières. Celles-ci méritent à cet égard le moindre reproche. Car c'est la tâche de la philosophie de maintenir les bons rapports avec les sciences spéciales en leur empruntant ce dont elle a besoin, la base de l'expérience, et en leur communiquant ce qui leur manque, l'enchaînement général des connaissances.

W. Wundt.

# L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE

## CONTEMPORAINE

*L'Esthétique allemande depuis Hegel.* — I. *L'idéalisme hégélien :* CHR. WEISSE; ARNOLD RUGE; KARL ROSENKRANZ. TH. VISCHER. — II. *Le Réalisme :* 1° HERBART ET SES DISCIPLES : GRIEPENKERL, BOBRIK. ROBERT ZIMMERMANN, ZEISING, etc. 2° SCHOPENHAUER ET SES SUCCESSEURS. V. HARTMANN. J. FRAUENTTÄDT. 3° *Le Positivisme* : V. KIRCHMANN. — III. *L'Esthétique populaire et éclectique :* F. THIERCH. H. RITTER. MORITZ CARRIÈRE, etc. — IV. *Les historiens de l'Esthétique :* ED. MULLER. R. LOTZE. H. ZIMMERMANN. — MAX. SCHASLER. — V. Conclusion.

On a dit de l'esthétique que c'était « une science allemande. » Cela est, sans doute, exagéré. Ce qui est vrai c'est que nulle part cette science n'a été cultivée en elle-même et pour elle-même avec autant de suite, de zèle et de persévérance que dans cette terre classique de la spéculation, qui a vu éclore tant de théories et où ont été agités sous toutes leurs faces les plus hauts problèmes de la pensée humaine. Elle est devenue une des branches les plus considérables de la philosophie allemande. Depuis qu'elle a été proclamée par Baumgarten une science distincte et indépendante, elle a été constamment l'objet de patientes et profondes recherches. Elle occupe une place importante dans tous les grands systèmes. Tous les vrais penseurs qui se sont succédé depuis Kant ont donné une attention toute particulière à cette partie intéressante du savoir humain et tenté de résoudre les délicats problèmes qu'elle renferme. Depuis que s'est ralenti le mouvement de la spéculation, les esprits les plus distingués n'ont pas cessé de s'en occuper. Parmi les sciences philosophiques, s'il en est une qui ait échappé au discrédit où sont tombés les systèmes, c'est précisément celle qui a pour objet le beau et l'art, qui en étudie les principes et les lois, qui cherche à comprendre les œuvres de l'imagination dans leur origine et leur ensemble. Aussi, a-t-elle continué à être enseignée dans les universités où elle a toujours eu des chaires et des cours particuliers ; des travaux dignes d'attention, des ouvrages sérieux et du

plus haut intérêt ont été exécutés et publiés en dehors de l'enceinte des écoles ; les uns traitent des points particuliers, les autres embrassent la science entière. D'autres nous font connaître son histoire ; ils montrent le parti qu'on peut tirer des solutions antérieures données à tous ces problèmes par les esprits supérieurs qui les ont agités.

Il n'est pas, pour nous, sans intérêt ni sans utilité de connaître ces travaux. Chez nous, il faut l'avouer, cette science a été négligée. Nous ne possédons que fort peu d'ouvrages sérieux où ces problèmes aient été abordés directement et pour eux-mêmes, dans un intérêt vraiment scientifique et philosophique. Nous croyons l'avoir démontré ailleurs [1] ; ce n'est presque toujours qu'en passant et accidentellement qu'ils ont été traités et le plus souvent pour un but étranger à la science elle-même, moral, social, politique ou religieux. Le moment est venu, à notre avis, de les étudier nous-mêmes sérieusement, comme ils le méritent, avec les qualités propres de notre esprit ; et certes, en pareille matière, ces qualités ne sont pas à dédaigner. Elles peuvent contribuer à faire avancer cette science aussi bien qu'à en propager les résultats; elles sont très-propres à la corriger des défauts qu'il est facile de reconnaître dans les productions les plus élevées et les œuvres les plus savantes de la pensée allemande. Mais la condition première, quand on entreprend soi-même une pareille étude, c'est de se mettre au niveau de la science au point où elle est parvenue ; sans cela, on s'expose à refaire, et souvent plus mal, ce qui a été fait, et, au lieu de marcher en avant, à rester en arrière. En tout cas, on se prive des services les plus précieux que nous offre l'héritage des plus grands esprits. Pour continuer avec succès leurs efforts dans la voie qu'ils ont parcourue, y a-t-il un autre moyen que de se placer au point même où ils se sont arrêtés ? Le talent le plus original, l'intelligence la plus puissante ne peuvent se mettre au-dessus de cette condition. Pour la médiocrité, le danger est plus grand encore. C'est non-seulement d'accuser son infériorité par des redites banales ou des essais sans portée, mais lorsqu'elle paraît sortir des vieilles ornières, d'ajouter le ridicule de se croire original quand on ne fait guère que copier et imiter à son insu les théories les plus récentes.

Pénétré dès longtemps de ces idées, nous avons voulu, pour notre part et selon nos moyens, contribuer à rendre ce service à nos compatriotes de leur faire connaître quelques-uns des travaux les plus importants que possède l'Allemagne sur l'esthétique et la philosophie

1. Dans un article publié par la *Revue politique et littéraire* (13 mars 1875) sous ce titre : *l'Esthétique dans la philosophie française.*

de l'art. Notre choix s'est fixé d'abord sur les écrits des deux philosophes qui, au jugement des esprits les plus éclairés, ont donné de l'art et de la science dont il est l'objet, l'idée la plus haute et la plus vraie, idée aujourd'hui généralement acceptée [1].

Nous voudrions aujourd'hui reprendre cette tâche. Et, d'abord, comme préambule à des études plus spéciales nous nous proposons de jeter un coup d'œil sur l'ensemble des œuvres les plus dignes d'attention qui ont paru en Allemagne depuis Hegel sur cette branche de la philosophie. Nous ne pouvons, dans cet article, que marquer le caractère général et la suite de ces travaux, nous réservant ensuite de les étudier chacun en particulier d'une façon plus approfondie et plus en détail. Notre but aujourd'hui est surtout de faire saisir le mouvement qu'a suivi cette science depuis l'apparition du dernier grand système qui a influé sur elle et lui a donné une direction nouvelle comme à toutes les formes principales de la pensée humaine. Nous essaierons aussi de marquer sa situation présente et les conditions pour elle d'un développement ultérieur. C'est ce qu'on ne peut faire qu'en constatant ses derniers résultats et en indiquant ses tendances nouvelles, en signalant ses besoins et ses lacunes sentis par les esprits sérieux les plus distingués, qui aujourd'hui s'occupent de cette science et s'efforcent de la perfectionner.

## I

C'est à l'école hégélienne que nous devons d'abord nous adresser. Elle a suivi, dans cette direction, avec ardeur et non sans succès, l'impulsion féconde qui lui avait été donnée. C'est dans son sein ou à côté d'elle, sous une inspiration commune, qu'ont été exécutées les œuvres les plus nombreuses et les plus importantes. Il faut bien le reconnaître, — et c'est ce qui prouve la vitalité de ce système, — ce n'est pas du tout servilement que cette science a été cultivée par les disciples ou les continuateurs de Hegel. Sauf les écrits destinés à populariser les résultats généraux et dont nous aurons aussi plus tard à parler, les ouvrages marquants de cette école, soit sur l'ensemble

1. Schelling, *Ecrits philosophiques*. Leçons sur la méthode des Etudes académiques; Discours sur les arts du dessin. — Dante sous le rapport philosophique, etc. 1 vol. in-8. — Hegel, *Cours d'Esthétique*, 2e édition, 2 vol. in-8. Germer-Baillière, 1875.

2. Dans notre introduction à la 2e édition de l'*Esthétique* de Hegel, 1875, nous avons indiqué la suite et les progrès de cette science depuis Baumgarten jusqu'à Hegel. Voyez aussi notre *Bibliographie de l'Esthétique allemande*, à la suite de cette introduction.

de la science, soit sur des points particuliers, accusent chez les auteurs beaucoup d'indépendance et une véritable originalité. Tout en adoptant le principe et la méthode du maître, chacun a sa manière et ses opinions distinctes. Aucun ne s'est asservi à sa pensée. La plupart même se sont montrés très-sévères à son égard. Ils ont reconnu ce qu'il y avait d'imparfait ou de défectueux dans cette partie de son système ; ils ont signalé les lacunes et les défauts dans l'ensemble et les détails. Quelques-uns ont fait cette critique avec une rigueur qui pourrait paraître injuste, si l'amour de la vérité et l'intérêt scientifique qui doivent passer avant tout, n'étaient une excuse suffisante. Chose qui paraîtra singulière ! ce que surtout ils lui reprochent, c'est de n'avoir pas été fidèle à sa propre méthode, de l'avoir ici presque abandonnée et de n'avoir pas fait produire à sa dialectique l'œuvre scientifique et philosophique qu'on en devait attendre. Aussi chacun s'est remis au travail en ce sens, et tout en gardant la pensée fondamentale, a essayé soit de refaire le système entier, soit d'appliquer à des questions spéciales une méthode plus correcte et plus rigoureuse.

Ne pouvant les suivre sur ce terrain nous devons nous borner à signaler le caractère général de ces écrits.

Avant d'en venir aux vrais disciples et aux successeurs directs, nous avons d'abord affaire à un penseur distingué qui est un des représentants principaux d'une secte dissidente et dont l'esthétique est regardée par les connaisseurs comme une des œuvres capitales de cette science. *Christian Weisse* appartient à cette classe de philosophes allemands qui, n'ayant pas la prétention de fonder, par eux-mêmes, une véritable école, ne se laissent pas non plus enrôler dans celle qui domine, se tiennent à l'écart, n'acceptant qu'avec de grandes réserves le principe et la méthode du chef de cette école et lui faisant subir une modification qui en change la nature et la portée. Ce qui le caractérise et le distingue est que tout en admettant le principe hégélien de l'*idée* et la dialectique hégélienne, qui ne fait qu'un avec le système, il restreint la portée de cette méthode et lui refuse le pouvoir de s'élever jusqu'aux vérités les plus hautes de la métaphysique, de la science elle-même et de la religion. Pour lui, ces vérités, l'existence d'un Dieu personnel et libre, la providence, l'âme individuelle de l'homme, sa spiritualité et son immortalité, forment un ensemble auquel la logique la plus transcendante ne peut atteindre ; elles dépassent les limites de la dialectique et doivent être considérées comme l'objet d'une connaissance suprême dont le procédé plus direct est l'intuition. Le sentiment immédiat ou la foi seuls nous les révèlent. Par là il se rapproche plutôt de Schelling ou de Jacobi. Il fonde une sorte

de mysticisme théologique ; ce qui a valu à cette secte de semihégéliens le nom de théosophes de la part des hégéliens purs, adversaires déclarés de cette tendance, à leurs yeux antiphilosophique et tout à fait étrangère à la science.

L'esthétique de Weisse n'en est pas moins une œuvre remarquable et reconnue comme telle par ceux-là mêmes qui repoussent le plus dédaigneusement sa doctrine particulière. Nous n'en pouvons donner qu'une idée très-superficielle et incomplète ; suffisante toutefois pour marquer sa place dans la suite de ces travaux, et montrer en quoi elle diffère de l'esthétique de Hegel en même temps qu'elle lui ressemble et la complète.

L'auteur s'est proposé, avant tout, de faire une œuvre scientifique, d'organiser un vrai système. De là le titre : « Système de l'esthétique comme science [1]. » Pour cela, il croit devoir employer dans toute sa sévérité la dialectique qu'il emprunte, il en convient lui-même (Préf. VII), à Hegel, mais en faisant ses réserves, celles qui ont été dites plus haut, en déclarant que cette méthode ne peut atteindre à la vérité suprême. Ainsi, sa doctrine est à la fois fille et adversaire (*Tochter und Gegnerin*) de celle de Hegel. Mais alors toute savante et rigoureuse qu'elle paraît être et veut être, cette méthode sera-t-elle autre chose qu'un formalisme qui s'impose à la science sans pénétrer à sa partie intime, et sans la féconder? Quoi qu'il en soit, le livre sort du double travail de ces deux facteurs, l'un qui donne la forme scientifique, l'autre le fond, l'élément suprême et vital. Le fond en effet, c'est ce qui nous paraît le meilleur. Les idées élevées, profondes, originales, se trouvent en foule dans ce traité. Les successeurs qui l'ont critiqué eux-mêmes s'en sont emparés ; ou ils n'ont pu le dépasser sans compter avec elles. Ce qui caractérise, surtout à nos yeux, ce livre et le distingue de celui de Hegel, c'est que toutes les grandes questions de métaphysique générale qui, si elles ne font défaut chez Hegel, sont à peine par lui indiquées ou ne sont qu'accidentellement traitées, sur l'idée du beau, du sublime, du laid, du comique et du tragique ; l'analyse des facultés et des sentiments qui sont la partie psychologique de cette science tels que l'imagination, le génie, l'amour du beau, etc., trouvent ici une place étendue et sont abordées directement dans la proportion convenable. Sous ce rapport l'esthétique de Weisse comble une lacune énorme laissée par Hegel. A notre sens, la forme et la méthode par lesquelles cette œuvre diffère de celle de Hegel et qui lui donnent un appareil plus scientifique lui ont plutôt nui que servi. Cette dialectique étroite et

1. *System der Æsthetik als Wissenschaft*. Leipsig, 1850.

subtile qui s'avance péniblement en trois temps assujettie à la loi du rhythme ou du ternaire ; ce style abstrait, hérissé de formules et entrecoupé de métaphores, fatiguent inutilement le lecteur. Ils l'empêchent de goûter ce qu'il y a de profond et de vraiment substantiel dans les conceptions quelquefois aussi heureuses que hardies de ce penseur et qui ouvrent souvent des horizons nouveaux à la science. Il y a plus, cette méthode lui fait adopter un plan bizarre, rejeter à la fin des questions qui doivent être au commencement, comme l'amour du beau, le génie, le talent, et même le beau dans la nature. — Mais nous ne pouvons nous appesantir sur ces critiques qui dépassent notre but. Remarquons seulement que l'idée générale qui est la partie fondamentale du livre, la définition du beau, est en réalité celle de Hegel. La formule est un peu différente, ce qui tient à la manière dont l'auteur envisage le beau dans son rapport avec le vrai. Il en est de même de la conception de l'art. L'art et le beau sont des manifestations de l'*idée*. L'idée, l'idée du beau, c'est le beau en tant qu'elle revêt l'apparence sensible ou la forme, qu'elle parcourt tous les moments de son développement. Elle devient successivement dans son opposition à elle-même, le sublime, le comique, etc. Elle est le laid lui-même identique au beau. Le laid est le beau à son premier degré, alors que l'idée, dans son existence immédiate, n'est pas encore réalisée. La négation même du beau est nécessaire à son développement. Nous ne donnons cet aperçu que pour montrer la ressemblance avec Hegel. Les différences nous mèneraient trop loin. — En somme l'esthétique de Weisse qui vient se placer à côté de celle de Hegel et qui la complète est loin de l'égaler par la richesse des aperçus et des détails, surtout en ce qui concerne la théorie des arts. Mais l'esthétique idéaliste y a gagné une œuvre durable sur la métaphysique du beau, qui a sa place dans le progrès de cette science.

Abordons maintenant les travaux des disciples ou des successeurs directs de Hegel qui, ayant cultivé cette science selon l'esprit et la méthode du maître, mais avec indépendance et originalité, ont cherché soit à résoudre des problèmes qu'il avait imparfaitement traités ou n'avait qu'indiqués, soit à construire un plus complet et meilleur système. Nous devons distinguer d'abord deux productions principales sur des points spéciaux, il est vrai, mais d'une haute importance : 1° le livre d'*Arnold-Ruge* sur le Comique [1], et l'Esthétique du Laid par *Karl Rosenkranz* [2].

Un des points les plus difficiles de la science du beau, est sans contredit la théorie du comique. Déjà ce sujet avait été traité plusieurs

1. *Neue Vorschule der Æsthetik. Das Komische, etc.* Halle, 1837.
2. *Æsthetik der Hässlichen.* Königsberg, 1852.

fois par les esthéticiens antérieurs des diverses écoles. Fr. de Schlégel, Jean-Paul, en avaient fait une étude attentive dans leurs écrits; mais leur théorie avait laissé beaucoup à désirer et par le manque de clarté et par le caractère étroit ou exclusif du principe qui avait suggéré la solution. Dans la philosophie hégélienne, ce problème avait été posé et agité de nouveau. L'Esthétique de Weisse contient sur ce sujet un chapitre important. Quant à Hegel, c'est en passant qu'il l'aborde. S'il en parle, c'est d'une façon fort laconique à propos d'autres sujets, en particulier de l'humour et de la comédie (première et troisième partie). La question était donc loin d'être épuisée et résolue d'une façon satisfaisante. A. Ruge la pose de nouveau. Il s'efforce de lui donner une solution meilleure, surtout plus scientifique en appliquant la méthode qui doit présider au système entier, d'une façon plus exacte et plus rigoureuse. A-t-il réussi au gré des partisans de cette méthode? Nous n'avons pas à l'examiner, pas plus qu'à juger le fond même de sa théorie. Bornons-nous à donner une idée du plan et du mérite du livre. Il est intitulé *Nouvelle introduction générale à l'Esthétique* et *Théorie du comique*. L'introduction en contient les trois quarts. Ce qui peut la justifier c'est que, dans un système comme celui-ci et avec l'emploi d'une telle méthode, une des parties du tout ne peut se comprendre sans les autres. Le comique étant un des moments de l'idée du beau, pour en déterminer la nature, il faut passer par les moments antérieurs du beau, du sublime et du laid, ce qui revient à retracer l'esquisse de la science entière. L'intervalle principal à franchir est le laid qui se retrouve en effet dans le comique. Celui-ci le surmonte, l'efface par son retour au beau, où apparaît le triomphe de l'idée. Nous ne voulons pas davantage entrer dans cette théorie. Pour montrer ce qu'elle a d'original et de neuf dans le système hégélien, il nous faudrait plus d'espace. Encore moins essaierons-nous de faire voir en quoi et par où elle diffère des anciennes théories du comique dont la première et la seule bien connue est celle d'Aristote. Quant à la forme du livre et aux détails, quoique rédigé en général avec trop de laconisme et accusant trop la rigueur du langage propre à l'école et à ses formules, il offre un réel intérêt. Outre qu'il a le mérite d'agiter et d'approfondir une question difficile, il est plein d'observations fines et judicieuses. L'auteur y fait preuve non-seulement de sagacité par ses critiques; mais il complète avantageusement sur bien des points, les analyses délicates, mais subtiles de Jean-Paul. Lui-même est-il exempt de subtilité? Ce serait trop exiger de l'emploi d'une telle méthode de la part d'un esprit qui n'est pas connu pour avoir toujours pratiqué la mesure dans ses autres écrits. Mais son traité n'est pas sans valeur philosophique. Ce

qui le prouve, c'est que tous ceux qui depuis l'ont critiqué et en ont signalé les côtés faibles (Vischer, Lotze, Schasler) non-seulement ont cru devoir discuter sa théorie, mais l'ont en partie adoptée dans sa base et ses conséquences.

Un autre problème plus général et d'un non moindre intérêt, est celui du *laid*. Weisse lui avait déjà consacré aussi un chapitre important ; il devient à son tour l'objet d'une étude spéciale et approfondie. Son apparition sous sa forme propre marque, selon nous, dans la science du beau, un de ses réels progrès. Sans doute le laid, dans son opposition avec le beau, n'avait pu manquer de fixer l'attention des esthéticiens antérieurs. Il en est ici comme du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, où l'affirmation et la négation s'appellent nécessairement et se suivent. Mais par là même que l'un des deux termes semble déterminé par l'autre, on peut croire qu'il n'a pas besoin d'une étude spéciale ni d'une solution particulière. C'est une erreur; car cette opposition elle-même est un problème capital et difficile; c'est une *antinomie* véritable, qu'il faut savoir résoudre. Déjà, on l'avait pu voir clairement pour les romantiques. L'esthétique hégélienne a au moins le mérite incontestable de l'avoir fait comprendre. Ici, en effet, le problème change de face et prend une importance toute nouvelle. On conçoit que dans un système qui proclame l'identité des contraires, où la négation et l'affirmation se supposent et s'identifient, le laid qui, dans la science du beau, forme un des deux termes de cette identité, ait un intérêt et un sens qu'il n'avait pas eus jusqu'alors. Non-seulement le problème se pose sous sa forme abstraite et métaphysique, mais il reparaît à tous les degrés du beau et sous toutes les formes de son développement, dans la nature, dans l'art, dans les différents arts et dans leurs espèces ou leurs modes les plus variés. Il entre comme élément dans le sublime et dans le comique, etc. Partout et toujours les deux termes s'accompagnent, le terme inférieur s'absorbant dans le terme supérieur d'abord comme stimulant (*stimulus*) de l'idée, et comme l'idée elle-même qui s'opposant à elle-même se surmonte, se transforme, et, dans la forme supérieure où elle se transfigure, acquiert sa véritable existence. Le comment de cette transformation, à chaque pas, doit être cherché et dévoilé. Le montrer est l'office de la dialectique. La science doit donc consacrer à cette idée et à ses formes un examen particulier. C'est ce qu'a entrepris un des disciples les plus distingués de Hegel, *M. Karl Rosenkranz*, déjà connu par d'autres publications importantes, qui toutes témoignent de son talent et des qualités remarquables de son esprit comme penseur et comme écrivain. Son livre, *L'Esthétique du laid*, est une œuvre qui offre un vif

intérêt à ceux-là mêmes qui n'adoptent pas le point principal de sa théorie et qui rejettent sa méthode. Elle a pour objet : 1° de déterminer la nature du laid dans sa généralité, 2° de le suivre à tous ses degrés et sous toutes ses formes dans la nature et dans l'art, depuis la plus élémentaire jusqu'à la plus élevée, et d'étudier son rôle dans les différents arts. C'est avec raison que l'auteur espère avoir comblé une lacune importante, « l'idée du beau n'ayant été, comme il le dit, traitée que d'une façon fragmentaire et trop générale pour être bien « précisée et déterminée avec les développements qui lui conviennent « et l'enchaînement de ses différentes formes [1].» (Préf. IV). A-t-il rempli sa tâche d'une manière complète et irréprochable ? Lui-même n'a pas cette prétention d'avoir épuisé le sujet et fait une œuvre à l'abri de toute objection. Les hégéliens lui reprocheraient, sans doute, de n'avoir pas été toujours correct, de n'avoir pas observé avec une parfaite rigueur les règles de la dialectique. Nous lui saurions plutôt gré s'il n'avait pas cru devoir si minutieusement la suivre jusque dans les plus petits détails où elle le contraint à bien des subtilités. Mais en somme, il faut convenir qu'il a rendu un véritable service à la science. Il a montré dans la manière de traiter son sujet beaucoup de sagacité, de finesse et d'esprit. Ses analyses sont intéressantes ; il sait les éclaircir par des exemples en général choisis avec discernement, quoique quelquefois trop empruntés à des œuvres médiocres de l'art et de la littérature contemporaine.

Nous laissons de côté une foule d'écrits plus ou moins estimables publiés en Allemagne sur le beau et l'art, et où l'on reconnaît plus ou moins la trace de la pensée hégélienne. Nous avons hâte d'arriver à l'œuvre capitale où non-seulement sont résumés et appréciés tous les travaux antérieurs, mais où toutes les questions principales de cette science sont de nouveau reprises, agitées et résolues selon la méthode et les principes du chef de cette école par un esprit original, à la fois versé dans toutes les matières qu'il traite et doué des qualités philosophiques nécessaires pour construire un véritable système.

L'esthétique de *Th. Vischer* [1], achevée en 1857, quoique depuis aient paru plusieurs ouvrages sur la science du beau et de l'art, est l'œuvre qui représente encore aujourd'hui le mieux l'état actuel de cette science en Allemagne. Ce n'est pourtant pas une de ces productions d'une grande originalité qui marquent une ère nouvelle ou fassent faire un grand pas à la science. Elle aussi ne fait que continuer l'esthétique de Hegel. On y reconnaît sur-le-champ l'esprit et la méthode du maître, ses idées principales, avec toutefois des allures

1. *Æsthetik, oder Wissenschaft des Schonen*, 1846-1857, Leipsig.

indépendantes et beaucoup de vues particulières. L'auteur s'est proposé de combler les lacunes qu'avait laissées celui-ci dans son œuvre et d'en corriger les défauts, d'approfondir et de développer les points qu'il n'avait fait qu'indiquer et trop légèrement traités, surtout de donner à cette science une forme rigoureuse et sévère, d'en coordonner toutes les parties pour en former un système régulier et complet. Nous regrettons de ne pouvoir donner de ce grand travail qu'une idée très-générale. La première partie, la métaphysique du beau, traite à fond toutes les questions que Hegel avait, sinon omises, à peine touchées, sur le beau, le sublime, le comique, etc. La seconde expose très-longuement ce qui dans Hegel est aussi très-brièvement décrit, les formes du beau dans la nature et ses divers règnes, et le développement de l'idée du beau dans l'humanité. La troisième, la philosophie de l'art, contient tout le système des arts. La théorie de chaque art en particulier est beaucoup plus complète et plus détaillée que dans Hegel. Chacune de ces parties forme un tout complet et un véritable système. — Tous les résultats de l'esthétique moderne sont résumés, développés et agrandis dans cet ouvrage. Chaque partie, disons-nous, est traitée avec un soin particulier et une pénétration remarquable. On y trouve en abondance des idées neuves et originales. Quoique disciple de Hegel l'auteur conserve partout sa manière de voir propre sur toutes ces matières. Sa critique est solide et judicieuse; ses aperçus souvent neufs et non sans portée. L'histoire tient aussi beaucoup de place dans ce système. L'auteur reprend et développe les solutions données par ses prédécesseurs. Il rectifie et corrige leurs doctrines; en même temps il s'en empare, en fait voir le côté vrai et cherche à les fondre dans la sienne. Cette vaste composition atteste, outre un savoir immense, une rare sagacité et une grande force de pensée. Il a fallu aussi une grande souplesse et une habileté peu communes pour remanier la méthode de l'école et arriver à lui faire produire des résultats nouveaux. Mais, à côté de ces mérites très-réels et très-grands, cet ouvrage offre des défauts qui ont nui à son succès et à son influence, comme l'auteur en convient lui-même (t. IV, Préf.). En première ligne est la forme d'exposition qu'il a choisie et qui rend l'intelligence de son livre aussi difficile que sa lecture est fatigante. Il a, selon un usage commode à l'enseignement, distribué son sujet en paragraphes entrecoupés de commentaires ou d'éclaircissements et de développements où se mêlent à la théorie, la critique et l'histoire des théories antérieures. Les paragraphes sont rédigés selon les procédés les plus sévères de la dialectique. La terminologie hégélienne y est observée dans toute sa sécheresse et son obscur laconisme. Cela est

déjà propre à dégoûter le lecteur non habitué à cette langue et à ces formules. Hégel, dans son esthétique, avait su éviter cette forme. Le disciple l'affecte et la recherche. Il veut repousser les profanes et il n'y réussit que trop. Il ne ménage même pas assez les initiés, qui eux-mêmes s'en plaignent (V. Schasler). Il veut avant tout être scientifique. Soit, mais la science ne peut-elle parler plus clairement ? Pour se faire comprendre est-elle condamnée à se servir de cette langue? Quoi qu'il en soit, tout l'intérêt se reporte sur les commentaires, et l'on a pu dire avec raison que là est le fruit et le suc de ce livre. Mais ici encore, il faut le dire, la confusion est extrême. La théorie, l'histoire, l'érudition, la critique, s'y rencontrent et s'y entremêlent de manière à offrir un ensemble souvent embrouillé et diffus où l'on a peine à se reconnaître. En somme, l'étude d'un pareil ouvrage est très-propre, sans doute, à récompenser de ses efforts celui qui a le courage de l'entreprendre et de la poursuivre jusqu'au bout dans toutes ses parties; mais elle exige une dose de patience et de persévérance dont peu d'esprits sont capables et qui en écartera toujours le plus grand nombre, même parmi les plus cultivés des compatriotes de l'auteur. Il serait absolument impossible de le traduire dans notre langue. — Quant au fond, je le répète, il est tout hégélien. L'auteur ne fait que développer les idées de Hégel sur les points principaux en les modifiant et les corrigeant. Sa définition du beau, celle de l'art, sa division des arts, etc., tout cela est emprunté à Hégel. Il est cependant des points de très-haute importance où il se sépare de ce philosophe et se montre réellement indépendant. Nous n'en signalerons qu'un seul parce qu'il est significatif et qu'il montre en quoi l'esthétique hégélienne, comme l'idéalisme hégélien en général, donne surtout prise à la critique et aux reproches les mieux fondés de ses adversaires. Ce point c'est l'*accidentel* ou l'accidentalité (*Zufälligkeit*), que Hégel avait écarté ou qui n'avait pas assez de place dans son système. L'auteur s'efforce de le réintégrer dans ses droits. L'accidentel, qu'on y fasse attention, c'est aussi le réel, par d'autres faces l'individuel, le personnel, et enfin l'arbitraire, la liberté sinon le caprice, dans la volonté. Tout cela est foulé aux pieds, effacé, anéanti par la dialectique, qui l'absorbe et le détruit en l'identifiant avec le nécessaire. Rien d'accidentel dans ce système. Le contingent disparaît dans les immuables lois du développement fatal de l'idée. La liberté elle-même, c'est aussi la nécessité, une libre nécessité, dit-on, ou une liberté nécessaire. Vischer prétend restituer à l'accidentel sa place réelle dans le domaine du beau et de l'art. C'est une des parties originales du livre; elle méritait d'être signalée.

L'esthétique de Vischer, malgré tous ses mérites, a-t-elle fait faire un pas nouveau à la science du beau et à la philosophie de l'art? Nous ne le pensons pas; du moins, dans l'ensemble et comme système, si elle dépasse ou développe en beaucoup de points celle de Hégel, comme celle de Weisse, elle reste très-inférieure pour la richesse des détails et des aperçus. On a pu dire avec raison que dans l'essentiel, celle-ci n'a pas été dépassée (V. Schasler, Gesch. der Æsth., p. 1014).

Tels sont les ouvrages principaux que nous offre l'école hégélienne sur cette branche de la philosophie. Avant de la voir reparaître plus tard sur le même terrain sous une autre forme et avec de nouvelles tendances, nous devons interroger les autres écoles.

## II

Nous n'avons pas à insister sur les côtés faibles de l'*idéalisme* ni à montrer comment ils devaient amener une réaction de la part du *réalisme*. Celui-ci, son antagoniste naturel, n'a jamais manqué de profiter de ses excès, de le combattre et de signaler ses défauts à toutes les époques. Il suffit de les rappeler. C'est d'abord la méthode de construction *à priori*, qui non-seulement a le pas sur l'expérience, mais prétend se la soumettre et la plier à ses desseins ; c'est la confiance exagérée dans cette méthode et la valeur de ses formules ; l'emploi d'une dialectique subtile qui partout s'impose d'une façon absolue et, sans tenir compte des faiblesses de l'esprit humain, se donne comme représentant, dans ses procédés, la marche nécessaire des choses et les lois de la raison éternelle ; un formalisme étrange, hérissé de termes nouveaux souvent vides et inintelligibles, à l'aide desquels on fait subir aux idées toutes les transformations possibles, ou l'on croit lever toutes les contradictions. Quant aux résultats de cette méthode, le principal qui renferme ou entraîne tous les autres, est ce qui, dans le système, s'appelle pompeusement « la victoire ou le triomphe de l'idée. » Autrement dit, c'est l'absorption de l'individu et du particulier dans le général, et du général dans l'universel. La conséquence nécessaire est l'anéantissement de la personnalité et de la liberté, de ce qui fait tout le prix et la valeur morale de la vie des peuples comme des individus. Ces conséquences se reproduisent partout dans la morale, le droit, l'histoire, la religion, etc. Vainement on cherche à les éluder et à les déguiser; elles sont trop manifestes pour ne pas frapper tous les yeux.

Pour être moins visibles dans la science que nous étudions, ces défauts ne sont pas moins réels et ils ne pouvaient échapper à l'œil pénétrant des adversaires. Pour ne reproduire ici que quelques-unes des critiques dont a été l'objet l'esthétique hégélienne, on a dit avec raison : 1° que, dans la métaphysique du beau, l'*apparence* ou la *forme* sensible, quoiqu'elle entre dans la définition du beau, y est trop sacrifiée à l'idée ; elle n'obtient pas tous ses droits et s'évanouit vite dans le terme général qui l'absorbe, ce qui constitue un idéal abstrait, vague et chimérique où l'individuel n'apparaît pas ou n'est qu'une ombre vaine. 2° Ce défaut se répète et s'augmente toujours, dans toutes les formes que revêt l'idée du beau dans la nature et dans l'art, dans la nature d'abord où la beauté réelle est presque niée, n'est qu'un simple reflet, à peine digne d'être remarqué, de la vraie beauté, celle de l'art, et à ce titre, est exclue de la science du beau. Celle-ci devient ainsi uniquement une philosophie de l'art. Du moins en est-il ainsi dans l'œuvre du chef de cette école.

L'art lui-même y est traité d'une manière trop abstraite. Malgré la richesse des détails, la logique en fait presque tous les frais ; elle construit *à priori* tout l'édifice : non-seulement la métaphysique du beau et de l'art, mais l'histoire entière de l'art, le système des arts et la théorie de chaque art en particulier. Partout la *forme* y suit pas à pas l'*idée* qui la traîne à sa suite, souvent avec violence. Elle n'apparaît guère que comme symbole, expression pâle de l'idée qui elle-même manque de vie dans sa généralité. Ce défaut ne se révèle pas moins dans l'appréciation des œuvres de l'art. La forme la plupart du temps y est oubliée, ou n'y obtient pas l'attention qu'elle mérite. La conformité à l'idée, voilà la règle unique ou principale pour juger du mérite des œuvres. Aussi, toute savante, ingénieuse, élevée et profonde qu'elle est, cette critique est incomplète, injuste ou exclusive. Enfin la technique de l'art elle-même est ou totalement omise ou faiblement traitée.

Ces objections sont les plus directes. Nous omettons celles qui portent sur des points plus élevés de haute métaphysique et qui ne seraient pas ici comprises [1]. Tout cela se produit en effet chez les représentants les plus éminents du système qui s'efforcent vainement ou d'en combler les lacunes ou d'atténuer ces défauts et de faire droit à ces reproches. On l'a vu chez Weisse, surtout chez Vischer, dans sa tentative de réintégrer l'individuel et l'accidentel.

Mais les défauts subsistent et ils donnent prise aux mêmes attaques.

1. Voy. Danzel, *Die hegelsche Æsthetik*. Hambourg, 1844. — Zeising, *Æsthetische Forschungen*, Francfurt, 1855.

La méthode inévitablement les ramène. En effet, le jeu subtil de la dialectique continue chez tous ces théoriciens de l'art. Et, il faut l'avouer, le spectacle qu'il donne est peu édifiant. Quand on voit cette méthode, chez ceux qui s'en servent avec la même dextérité et le plus d'assurance, enfanter les résultats les plus opposés, cela n'est pas fait pour la recommander aux yeux des gens sensés. Mais ce qui la discrédite encore plus, ce sont les reproches sans cesse renouvelés que s'adressent entre eux ses adeptes, de ne pas savoir la manier comme il convient. Ce reproche que d'abord on fait au maître lui-même, ses disciples se le prodiguent entre eux. Il n'en est pas un qui, s'emparant après lui de sa méthode, ne se croie en état de lui faire enfanter la vérité cachée qu'elle recèle par la manière nouvelle dont il s'y prend. Dans cette conviction il accuse les autres de la fausser, de ne pas être, dans l'usage qu'ils en font, rigoureux et corrects. Ainsi chacun d'eux corrigeant les autres est sûr d'être corrigé lui-même. Le mot de sophisme qu'ils se jettent fréquemment à la tête n'est pas fait pour ajouter à la considération. Le fait est qu'on assiste très-souvent à des tours de passe-passe, où chacun s'évertue à montrer son habileté et prouve au moins sa subtilité. Malgré tous les éloges que nous avons donnés aux grands et sérieux travaux de cette école et que nous sommes loin de révoquer, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître tous ces défauts. L'esthétique risque ainsi de se transformer toute entière dans son ensemble et toutes ses parties. Chacun a sa définition du beau, qui est la meilleure ; il en est de même de celle du sublime, du laid, du comique ou du ridicule. Il a ses divisions, ses subdivisions, sa coordination plus précise auxquelles il tient, dont il fait dépendre le sort de la science entière et ses progrès ultérieurs.

Il est heureux d'avoir découvert un chaînon, un fil mal saisi ou qui avait échappé dans la trame compliquée du système, et qui par la vertu de la méthode, replacé où il fallait, donne la solution vainement cherchée des plus délicats problèmes. On prend en dégoût cette dialectique pédantesque, stérile, prétentieuse et méticuleuse, qui n'aboutit qu'à un travail de marqueterie chinoise. On fait des vœux pour que son règne finisse, que le grand air et la liberté soient rendus à la pensée, que la science ayant rompu ses chaînes reprenne ses allures naturelles.

C'est ce qui est arrivé en effet. Comme toujours l'idéalisme, par ses excès, a suscité le réalisme. Longtemps éclipsé par son rival, celui-ci se relève et reprend faveur. Il espère régner à son tour, comme répondant mieux à la disposition générale des esprits et aux découvertes récentes de la science. Non-seulement il triomphe dans ses

attaques et sa polémique est goûtée, mais il réintègre dans ses droits ce qui avait été méprisé ou négligé par l'idéalisme : la réalité que l'observation et l'expérience nous révèlent. Dans la science du beau, pour employer le mot qui sert le mieux à désigner le réel, il s'attache à faire ressortir et préconise le côté de la *forme*. Admise sans doute comme un des éléments du beau dans l'esthétique idéaliste, mais à un rang subordonné, elle y joue en réalité un très-faible rôle. Elle s'efface, comme on l'a vu, devant l'idée. Ici, elle reprend le pas sur l'idée et la refoule à son tour. Cette réaction s'accuse différemment dans les deux représentants principaux du réalisme : *Herbart* et *Schopenhauer*, qui tous deux, comme on sait, se rattachent à Kant mais suivent deux voies fort différentes. Elle est encore plus visible dans les partisans du *positivisme*. Nous avons à demander à ces hommes et à ces écoles ce qu'ils ont fait pour la science du beau et la philosophie de l'art.

Une remarque générale est celle-ci ; quand on jette un coup d'œil sur l'ensemble des travaux exécutés en ce genre au sein des écoles réalistes et positivistes, on est frappé d'une différence qui n'est pas à l'avantage du réalisme et qui ressort de cette comparaison : C'est que ces productions sont loin d'égaler en nombre et en importance les œuvres analogues de l'école idéaliste. D'abord il n'y a pas de véritable système à mettre à côté de ceux de Hegel, de Weisse, de Vischer. Il serait même difficile de signaler une composition originale et complète vraiment féconde émanée de ces écoles.

Leur historien lui-même (Zimmermann, p. 799) en convient et s'en étonne. Ce sont ou des vues et des aperçus généraux, des esquisses et des essais, ou des théories et des analyses spéciales sur des questions particulières plus ou moins importantes. Aucun des maîtres n'a essayé d'élever à la science un monument durable et complet. Tous se sont bornés à fixer sa place dans leur système, et à en tracer la méthode ou à en marquer les principales divisions. Le reste, je l'ai dit, se borne à des vues ou des aperçus détachés et disséminés. Les disciples qui ont essayé d'appliquer les principes ont été forcés de s'en écarter. Tout en restant fidèles à l'esprit général de la doctrine, ils ont dû emprunter à l'idéalisme beaucoup de ses meilleurs résultats. (V. Lotze...) Néanmoins tous ces travaux conservent leur caractère propre et leur mérite réel. On peut dire qu'il y a là, sinon une esthétique complète, de précieux matériaux pour cette science. Si les essais de la fonder sur une base trop étroite n'ont pas réussi, les résultats ne méritent pas moins une attention particulière. Nous ne pouvons que mentionner les principaux. Commençons par *Herbart* et ses adhérents.

On connaît le principe de la philosophie de *Herbart*. Disciple de Kant en un point fondamental de sa doctrine, il n'admet comme lui, comme objet réel de la connaissance humaine, que les phénomènes. L'être en soi (le *noumène*) lui paraît inaccessible à notre intelligence. Les seuls êtres que nous puissions connaître sont les individus, qui composent le monde réel, et les rapports entre ces individus. Ces *rapports* que la science étudie et que la philosophie systématise, constituent la *forme* de la connaissance.

Ainsi le fond des choses, la substance nous échappe; les rapports seuls et la forme des objets, voilà l'objet véritable de la science. La théorie esthétique est conforme à la théorie métaphysique. Le beau réside uniquement dans la perception des *rapports* qui unissent les objets, et dans les *formes* qui expriment ces rapports. L'idée, la matière, le contenu ou le sujet de l'objet beau est indifférent. Il y a des objets qui nous plaisent par leur forme ou leurs rapports, d'autres qui nous déplaisent par la raison contraire. Il n'y a même pas à se poser cette question : pourquoi ils sont beaux ou laids, ni à vouloir s'en rendre compte. Ils sont tels parce qu'ils sont tels et que ces rapports immédiats sont invariables. La science du beau consiste à étudier ces rapports et ces formes, à analyser les sentiments et les jugements qui y correspondent, à les coordonner en système. Toute l'esthétique herbartiste repose sur ce principe qui doit s'appliquer à toutes les formes du beau dans la nature et dans l'art et à tous les arts. Elle prend le nom d'*esthétique formelle* et, comme le dit un de ses adeptes (*Zimmermann*), c'est une sorte de « morphologie du beau [1]. »

Nous ne nous arrêterons pas à faire ressortir ce qu'il y a de faux, surtout d'étroit dans ce principe ni à montrer pourquoi il n'en peut sortir une véritable science du beau et une philosophie de l'art. Nous aimons mieux indiquer les services que cette école a rendus en s'attachant au côté vrai de ce principe, et mentionner quelques-uns des travaux les plus utiles dont elle a enrichi l'esthétique.

Son mérite principal, on l'a dit, c'est de réintégrer un élément essentiel, trop négligé par l'idéalisme, et qui joue un rôle très-important dans l'art, la *forme* et tout ce qui tient à la forme. Telles sont les lois qui président à la *symétrie*, à la *proportion*, à l'*harmonie*, les règles de la composition dans les œuvres d'art. Tout ce qui est relatif au nombre, au mouvement, ce qui est physique et physiologique, l'action des objets sur les organes, la part qui revient à l'exercice des sens dans la perception du beau ou les lois de l'ima-

1. *Allgemeine Æsthetik als Formalwissenschaft*. Vienn. 1865, p. 30.

gination et du goût, la partie mathématique elle-même si importante dans certains arts, tels que l'architecture et la musique, les règles de la versification dans la poésie, etc., tout cela est étudié par elle avec exactitude et avec soin, souvent avec des détails minutieux et suivant des procédés qui dépassent les limites d'un examen philosophique. Mais cela n'en constitue pas moins une partie curieuse et intéressante très-estimable, dans les divers ouvrages qu'elle a publiés. Il en est de même de ce qui regarde la psychologie et la physiologie. Elle a su mettre à profit et rattacher à son point de vue les découvertes des savants sur ces matières : les sons, les couleurs, les lois du mouvement, sur toutes les conditions du beau musical, et l'optique appliquée aux arts (*Helmholtz*). Ce sont de véritables services qu'il serait injuste de méconnaître et de rabaisser.

Signalons, en peu de mots, quelques-uns des travaux les plus remarquables exécutés en ce sens et selon cet esprit.

*Herbart*, avons-nous dit, n'a entrepris rien de spécial ni de développé sur cette branche de la philosophie qui, dans son système, se trouve pourtant absorber la morale. C'est la partie la plus négligée de sa philosophie. Elle n'est traitée d'une manière générale que dans le manuel qui sert d'introduction à sa philosophie [1].

Ailleurs, il n'a laissé que des aperçus généraux et des observations de détail, des critiques fines et judicieuses. Quant à l'ensemble de ses vues, il serait impossible d'en tirer une esthétique complète. En essayant de les coordonner on trouverait plus d'une contradiction qui prouve que sur bien des points il est resté indécis. Sa division des arts, si on la prend comme pierre de touche, est arbitraire et presque bizarre.

Ceux de ses disciples qui ont essayé de constituer la science, d'après ses principes, avouent eux-mêmes, comme *Griepenkerl* [2], qu'ils ont dû puiser à d'autres sources, emprunter à Kant, à Herder, à Jean Paul, etc. Ceux qui, comme *Zimmermann*, ont cru pouvoir construire une esthétique générale [3] avec les données du système, n'ont fait que montrer combien cette base est étroite et ne peut supporter l'édifice qu'on essaie d'y élever. Mais les analyses subsistent et ne sont pas moins précieuses. *Bobrik* [4] est aussi à citer pour ses fines remarques et la sagacité de ses recherches. D'autres ont laissé sur des points particuliers, comme le beau musical [5], les limites de la

1. *Lehrbuch zur Einleitung*, p. 40-49.
2. *Lehrbuch der Æsthetik*. Brunswigk, 1827, Vorred. IV.
3. *Allgemeine Æsthetik als Formal wissenschaft*. Vienne. 1867.
4. *Freie Vortrage uber Æsthetik*. Zurich, 1834.
5. Ed. *Hanslick. von Musicalisch-Schonen*, Leipsig, 1874.

musique et de la poésie[1], de curieux et utiles aperçus. Mais c'est plutôt aux esprits indépendants, qu'il faut s'adresser. Il en est qui sans s'asservir au principe, mais s'attachant surtout au côté matériel et formel, tels que *Zeising* dans ses Recherches esthétiques[2] et son traité des proportions du corps humain, ont publié des écrits qui conservent une haute valeur scientifique et philosophique. Tous ces travaux, où la technique de l'art occupe une grande place, et où l'on trouve en abondance des observations psychologiques, physiques et physiologiques, méritent l'attention et l'estime des amis de cette science.

Cette école a aussi ses historiens de l'esthétique (Lotze, Zimmermann), dont on parlera plus tard. En somme, de tous ces auteurs, je le répète, aucun n'est parvenu à construire une esthétique complète. Aussi, nous ne pouvons mieux conclure qu'en empruntant à l'historien de l'esthétique allemande qui, lui-même, peut être, à plus d'un titre, classé dans cette école, le jugement qui termine son chapitre sur l'ensemble de ces travaux : « On doit suivre avec intérêt toutes ces recherches qu'inspire l'amour de la vérité, partager l'espoir de leur utilité pour la science ; mais parler d'une réforme de l'esthétique par Herbart, serait trop s'avancer. Les réformes ne consistent pas dans l'application d'un nouveau principe, mais dans sa démonstration par de nouvelles découvertes. Or, l'esthétique formelle travaille avec la matière que lui fournissent les grands travaux, et les vivantes recherches, souvent malheureuses mais beaucoup trop dépréciées, de l'esthétique idéaliste. » (*Lotze. Gesch. der Æsthet. in Deutschland*, p. 246).

Le réalisme s'est produit en Allemagne, sous une autre forme. Pendant plus de 30 ans, on le sait, *Schopenhauer* et sa doctrine sont restés obscurs et oubliés. Depuis, ils ont obtenu une vogue et une popularité qu'expliquent aussi en partie le discrédit et l'abandon de l'idéalisme. Et toutefois, ce nouveau système, qu'est-il à son tour, sinon un naturalisme doublé d'idéalisme, où à l'empirisme et au matérialisme des derniers disciples de Locke et de Condillac (Cabanis, Bichat, etc.), viennent s'ajouter le platonisme, le kantisme, le spinosisme, sans compter les emprunts à peine déguisés, faits aux derniers philosophes que l'auteur a tant de fois injuriés et bafoués, Fichte, Schelling, Hegel? Comme système, cette conception est aujourd'hui sévèrement jugée. Ce composé hybride de pièces de rapport assez mal ajustées, n'est pas moins l'œuvre d'un penseur original et

1. Ambros. *Uber die Grenzen...* Prag. 1856.
6. *Æstetischen Forchungen*. Francfurt, 1852. *Neue Proportional-Lehre der Menschlichen Korpers*, 1872.

profond, quoique bizarre et paradoxal. Ce qui surtout explique son récent succès et l'attrait qu'il offre à beaucoup d'esprits, c'est, outre le talent de l'écrivain et la verve qu'il déploie dans la polémique, son érudition variée et la clarté de son exposition, l'alliance étroite de sa doctrine avec le naturalisme, le commerce intime qu'il entretient avec les sciences de la nature dont il parle la langue, et sait ingénieusement s'approprier les découvertes. Nous n'avons pas à juger cette conception dans son ensemble [1]. On sait qu'elle se compose de trois parties. L'art y joue un très-grand rôle, puisqu'il est une de ces parties. Toutefois l'esthétique n'y est pas traitée en elle-même et pour elle-même, mais comme élément intégrant du système. Les disciples l'ont envisagée également de cette façon; aussi est-elle loin d'être complète. Elle ne tient pas moins une place étendue et importante dans la philosophie de l'auteur. L'exposé qu'il en a donné dans son principal ouvrage (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) est du plus haut intérêt.

Ses autres écrits sont remplis de pensées originales et profondes, d'analyses et de descriptions bien faites, d'aperçus neufs et variés sur les diverses parties de la science du beau et de la philosophie de l'art et des différents arts, les diverses branches de la littérature. Lui-même avait tout ce qu'il fallait pour être un véritable esthéticien. Chez lui, aux qualités du penseur se joignent le sens de l'art, exercé et cultivé, l'imagination et le goût, une érudition étendue et variée, et lui-même est artiste. Peut-on dire néanmoins qu'il ait fait faire un pas nouveau à cette science, qu'il y ait chez lui et ses disciples le germe d'une esthétique nouvelle? Nous ne le pensons pas. La raison en est dans les principes mêmes de sa doctrine, dans sa conception même du beau et dans le rôle de l'art, tels qu'ils apparaissent dans ce système.

On sait que, pour Schopenhauer comme pour Herbart, le monde est un ensemble de phénomènes. Il est « le monde de la représention, *Die Welt der Vorstellung.* »

C'est du moins sa partie visible, ou qui s'adresse aux sens. Par là, l'auteur est kantien. Mais cela ne suffit pas pour expliquer et constituer la réalité; à l'élément empirique doit se joindre l'élément métaphysique que l'esprit saisit aussi directement par intuition. Cet élément c'est la *Volonté* qui se révèle d'abord immédiatement à la conscience de l'homme (le *microcosme*) et qui s'applique à tous les êtres, à l'univers entier (le *macrocosme*). Principe universel et unique dont le monde des phénomènes est la manifestation. En s'ob-

1. Voy. le livre de M. Th. Ribot : *La Philosophie de Schopenhauer*, 1 vol. in-18. Germer-Baillière, 1874.

jectivant il crée à tous les degrés les êtres individuels dans les différents règnes et l'homme en particulier, le dernier sinon le plus parfait de ces êtres. Mais de plus, entre le monde des phénomènes et la volonté, il y a des intermédiaires. Ce sont les *idées*, les types éternels des êtres au sens platonicien et que la volonté elle-même crée en s'objectivant. Telles sont les bases de la métaphysique et de la physique de l'auteur. Quant à sa morale, on la connaît, c'est le *pessimisme*.

La destinée de tous les êtres vivants, c'est le mal, la douleur, fait positif dont la jouissance est la simple négation. S'affranchir de la douleur, se délivrer de la souffrance, tel est donc le but à atteindre. Mais comment? L'unique moyen pour l'être raisonnable, qui a conscience de lui-même, c'est la négation même de la volonté qui est en lui, son retour au néant. Voilà la morale. — Quelle sera l'esthétique en rapport avec ce système? La conception même du beau et de l'art, du rôle qu'il est appelé à jouer dans la vie humaine, nous en livre le secret. Le beau, c'est l'idée elle-même, ce type éternel qui apparaît plus ou moins voilé sous les formes de la nature et de la vie réelle. Or, la contemplation du beau, comme le dit Kant, produit en nous une jouissance désintéressée. En contemplant le beau, celui qui éprouve cette jouissance, ne songe pas à lui-même. Le moi qui s'objective, s'oublie; son individualité disparaît; la volonté en lui est suspendue et comme anéantie. Le beau réel, et l'art qui fait contempler d'une façon plus claire l'idéal, opèrent donc cette délivrance de l'âme, cet affranchissement auquel l'homme doit aspirer. Il y trouve au moins momentanément l'oubli des misères de sa condition présente.

Cette théorie de l'art et du beau a une analogie manifeste avec l'idée de l'art dans l'esthétique idéaliste, telle qu'elle est d'abord dans Kant, puis dans Fichte, dans Schelling, Hegel, telle que Schiller la formule en ces vers : « La vie est le sérieux, la sérénité appar-« tient à l'art. » Où est donc l'originalité de cette doctrine? Elle est dans ce qui en fait le vice radical : la négation de la volonté et avec elle de l'individualité, de l'activité. L'art nous fait oublier les souffrances de la vie, mais c'est en nous donnant l'idée, le spectacle vivant d'une vie plus haute. Loin d'être l'anéantissement, c'est une transfiguration, une glorification. Il donne le goût et le pressentiment d'une sorte de vie immortelle et divine; l'art est aussi appelé une révélation et il l'est en effet. Ainsi l'entendent tous les systèmes antérieurs, où s'est développé l'idéalisme. Malgré leurs défauts, aucun ne reste dans la négation; tous affirment la vie, sauf à l'accuser trop faiblement et à l'absorber à leur tour, dans une vague généralité.

Quoi qu'il en soit, tel est à la fois le caractère et le vice radical de l'esthétique de Schopenhauer. Lui, s'arrête dans la négation. Le néant de la vie, tel est le but de l'art.

Ce vice radical qui s'accuse au début et dans la théorie générale, se reproduit dans l'art sous toutes ses formes et à tous ses degrés. Au point culminant, l'art tragique, l'art par excellence, il est manifeste. Ici, dans l'art dramatique, ce qui est mis sous les yeux, c'est le spectacle de notre destinée, de la raison ou de la volonté avec ses projets détruits et renversés, ses infortunes ou ses folies, la vanité de ses efforts, en un mot le néant des choses humaines. Nous nous bornons à marquer les traits principaux de cette théorie.

Malgré son défaut capital, l'esthétique de Schopenhauer n'offre pas moins les mérites que nous avons signalés. Il est vrai que si l'on restituait à Kant et à Platon, et aussi à Fichte, à Schelling, à Hegel, à tous ces hommes qui sont traités partout de fourbes, de charlatans et d'extravagants, ce qui leur appartient, il resterait beaucoup moins qu'on ne croit, à ce penseur original, du fond de ses théories; mais la forme ici et les détails ne sont pas moins précieux. Les analyses et les descriptions conservent leur intérêt. Les explications ingénieuses, quoique paradoxales, des faits déjà connus, peuvent mettre d'autres sur la voie. Au point de vue où se place souvent l'auteur, le point de vue physiologique, ses vues, ses hypothèses, même les plus hasardées, ses théories étranges comme celle de l'amour physique, ses observations souvent très-justes sur l'imagination, le génie, etc., enfin ses remarques fines, ses mots spirituels, ses critiques d'une grande sagacité quoique injustes ou exagérées, tout cela forme un ensemble qui est loin d'être à dédaigner, pour celui qui tient à recueillir tous les travaux utiles à cette science, et à constater tous ses progrès. Si l'on interroge à leur tour les disciples, on trouvera chez le plus distingué et le plus célèbre de tous, chez *Hartmann*, le philosophe de l'*inconscient*, des détails fort curieux et très-intéressants sur les phénomènes qui rentrent dans son sujet, tels que l'inspiration, l'enthousiasme, le génie, etc. L'esthétique s'est enrichie de tous ces matériaux. Il faut savoir gré au disciple moins indépendant, qui s'est donné pour mission de commenter et de propager plutôt que de féconder la doctrine du maître, *J. Frauenstädt*, de s'être occupé aussi spécialement de ces questions, et de les avoir agitées quoique d'une façon moins originale.

Le *Positivisme*, qui a eu ses principaux représentants en France et en Angleterre, a aussi fait des progrès en Allemagne; il y compte de nombreux adhérents. Il est en faveur surtout parmi les savants ennemis de la spéculation et qui proclament l'expérience sensible

l'unique voie pour arriver avec certitude à la vérité dans tous les ordres de connaissances. Sa prétention est de fonder avec cette méthode une philosophie nouvelle sur les ruines des anciens systèmes. Or, toute vraie philosophie est tenue de satisfaire aux besoins élevés de l'esprit, de donner une réponse aux grandes questions qui intéressent la raison, à celles de l'ordre moral comme de l'ordre physique. Elle doit avoir non-seulement sa logique et sa psychologie, sa morale, sa politique, etc., mais aussi son esthétique, sa manière d'envisager le beau et l'art et de résoudre les problèmes qui s'y rattachent. Si nous demandons au positivisme ce qu'il pense sur ces questions et comment il les résout, il ne paraît pas jusqu'ici s'en être beaucoup préoccupé. C'est peut-être la partie la plus faible de cette philosophie. On peut dire qu'à cet endroit, son cadre est à peu près resté vide. Cela du moins est vrai de la France et de l'Angleterre. L'Allemagne, cette terre classique des systèmes, nous offre davantage. A côté de recherches spéciales conçues dans cet esprit, nous trouvons un ouvrage étendu, qui a la prétention d'être complet et de traiter tous les sujets de cette science. Il est intitulé « l'Esthétique fondée sur les bases du réalisme [1]. » L'auteur, *M. von Kirchmann* annonce qu'il suivra exclusivement la méthode expérimentale, celle des sciences naturelles (Introd.), « la seule qui puisse servir à fonder aussi la science du beau et de l'art. »

Remarquons-le d'abord, le positivisme n'est pas tout à fait le réalisme. Il est plus ou il est moins. Le réalisme, tel qu'on l'a vu dans Herbart et Schopenhauer, n'exclut pas la métaphysique. Loin de là, tous deux l'admettent et elle joue un grand rôle dans leur système. Le positivisme l'exclut. Aussi la différence est très-grande. Or que peut produire pour la science qui nous occupe, la science du beau, et la philosophie de l'art, un système qui proscrit tout à fait la métaphysique? Nous croyons qu'il sera, par là même, condamné à l'impuissance. Tout seul, avec sa méthode, il fera tout au plus une sorte d'histoire naturelle de l'art. Mais sur toutes les questions supérieures et vitales qui regardent les principes : sur l'idée du beau, de l'art, etc., ne pouvant tout à fait garder le silence, il sera réduit à balbutier quelques phrases vagues ou équivoques. Pour tout le reste, il lui faudra emprunter aux autres écoles et à leurs systèmes leurs résultats les plus plausibles et les mieux connus; tâchant tant bien que mal de se les approprier et de déguiser ses emprunts. C'est ce qui est arrivé à M. v. Kirchmann. On reconnaîtrait, du reste, la même chose dans les essais généraux ou partiels tentés en France

1. *Æsthetik auf realistischer Grundlage.* Berlin, 1868.

et en Angleterre par quelques hommes de talent comme M. Taine.

Mais cela devait être bien plus visible en Allemagne où les résultats principaux de ces systèmes sont mieux connus. Le livre de M. v. Kirchmann en est la preuve irrécusable. Nous laissons ici la parole au dernier historien de l'esthétique, M. Schasler. Quoique nous soyons porté à adoucir son jugement et à reconnaître ce que ce livre offre d'instructif en beaucoup d'endroits, nous ne pouvons nous défendre de partager son avis. « C'est un amalgame d'idées, de conceptions empruntées à tous les systèmes, sans liaison ni critique. L'auteur a beaucoup lu, mais superficiellement. Il accumule ou juxtapose les matériaux sans lien organique. Il en est réduit à accepter les résultats des écoles idéalistes, d'après un procédé éclectique très-superficiel. Seulement il s'attache à purifier ces données du vice originel et à les convertir à ses vues en leur donnant une apparence réaliste. Sans ces emprunts le réalisme mourrait de faim dans une île déserte [1]. »

Il serait facile de justifier ces assertions en prenant pour exemples les points les plus importants du livre, la définition du beau, celle de l'idéal, la conception de l'art, la division des arts, etc.

## III

Dans cette revue rapide des travaux de l'esthétique allemande, nous ne pouvons passer sous silence des productions qui, sans offrir le même intérêt philosophique ni se classer aussi nettement, ne sont pas sans mérite réel et ont rendu à leur manière un véritable service à la science du beau, soit en popularisant ses résultats, soit en entretenant dans le public lettré le goût de ces hautes questions. Par là, elles ont contribué à développer l'esprit général, et à élever le niveau intellectuel de la nation entière. Ces livres, manuels, esquisses, résumés, les publications de toutes sortes, les unes sorties du sein des universités, les autres émises en dehors d'elles, les articles répandus et disséminés dans les recueils périodiques ou dans les organes de la presse quotidienne forment un ensemble aussi considérable que varié. Beaucoup de ces livres et de ces écrits n'offrent pas un caractère aussi tranché que ceux que nous avons examinés. La plupart sont conçus et exécutés dans un esprit éclectique. Il est en général d'usage de les confondre dans la dénomination géné-

1. M. Schasler, ibid, p., 119.

rale d'esthétique *populaire*, quoique plusieurs chez nous ne répondissent guère à ce titre. Or de telles productions sont loin de mériter le mépris que leur témoignent souvent les critiques et les historiens voués à une école spéciale et qui n'estiment que ce qui a le caractère strictement scientifique (strengwissenschaflich). Parmi les auteurs, il en est plusieurs qui, sans être des penseurs du premier ordre, sont des esprits très-distingués, des écrivains exercés et de talent, d'un savoir étendu et varié, suffisamment versés dans les matières qu'ils traitent. Quelquefois même se trouvant maîtres sur un point particulier de leur compétence spéciale, ils le traitent avec une rare distinction, de sorte que la science elle-même en profite pour son avancement. Il suffirait de citer des livres comme ceux de *Fr. Thiersch*, le savant helléniste, de *H. Ritter*, l'historien très-connu de la philosophie, de *M. Lotze* dont nous aurons à parler comme historien de la philosophie allemande. Ne pouvant les nommer tous, nous ferons quelques remarques propres à les réhabiliter et à les absoudre des griefs qui leur sont imputés. — 1° On ne peut contester leur nécessité et leur utilité comme destinés à enseigner et à propager la science. Leurs conditions sont spéciales. Avant tout il ne faut pas perdre de vue le but qu'on se propose; ici on doit tenir compte des dispositions et du degré de culture des esprits auxquels on s'adresse. Une science qui a horreur de la popularité, qui s'enferme dans un sanctuaire avec quelques disciples est bientôt condamnée à l'immobilité et à la stérilité. Plus qu'aucune autre la philosophie allemande est connue par sa tendance à l'ésotérisme. Elle aime à parler une langue qui ne soit comprise que par les initiés. Le *odi profanum vulgus et arceo* est assez sa devise. Elle répéterait volontiers cette phrase de Cicéron que Hegel a prise pour épigraphe d'un de ses traités : « Philosophia paucis est contenta judicibus, multitudinem « fugiens, ipsique etiam invisa et occulta. » Les livres dont nous parlons sont destinés à faire sortir le Dieu de son sanctuaire et à révéler ses mystères. — 2° Leur caractère est nécessairement éclectique. Vouloir s'imposer comme système aux intelligences communes est d'un sectaire et à tout le moins n'échappe pas au pédantisme. Faut-il pour enseigner, s'enrôler sous telle ou telle bannière philosophique, faire profession de foi à Kant, à Schelling, à Hégel, à Herbart ou à Schopenhauer? Un choix éclairé de ce qu'il y a de meilleur dans les systèmes, autrement dit un sage éclectisme, est ici le seul parti sensé. L'enseignement y est condamné. On n'y est pas forcé d'avoir à soi et d'exposer aux autres un système logiquement enchaîné, dans toutes ses parties, par les procédés d'une dialectique subtile. Un lien plus extérieur suffit pour les faire profiter

des vérités nombreuses et fécondes qui se trouvent dans les écrits des grands philosophes. Pour n'être pas sceptique on n'est pas obligé d'être un pédant ni un fanatique. — 3° Nous n'admettons pas non plus un autre reproche trop fréquemment articulé par la critique chez nos voisins, à propos de ces écrits, celui de parler un langage trop orné, le beau langage (*Schönrednerei*). Nous trouvons qu'on en abuse à l'égard de ces écrivains. Il faut s'entendre. Sans doute, il y a ici des abus et des défauts à éviter. Mais d'abord, nous l'avons dit, il faut, pour réussir dans cette entreprise, ménager les esprits que l'on veut gagner et intéresser à la science, les séduire même si l'on peut. Savoir écrire, pour se faire lire, est la condition préalable; l'art de bien dire n'est nulle part un défaut. Dans une science comme celle-ci, la science du beau, posséder cet art, joindre aux qualités du penseur celles de l'écrivain, est pour le moins désirable. Il n'est pas défendu de savoir s'exprimer d'une façon poétique ou éloquente, d'avoir un beau style. Les véritables esthéticiens le savent. Platon, Aristote, Plotin, Schiller, Schelling, sont, surtout quand ils traitent ces matières, de grands écrivains. Hegel lui-même paraît l'avoir compris, et ses disciples, en ce point, auraient dû davantage l'imiter. Mais nous aurions là-dessus trop à dire. Ajoutons que ceux qui font ces reproches ne brillent pas toujours par les qualités qu'ils ne voudraient pas voir aux autres; ce qui rappelle un peu trop la fable.

Pour ne pas nous borner à ces réflexions, nous choisirons pour exemple le plus considérable de ces ouvrages, qui a paru dans ces derniers temps, celui de *M. Moritz Carrière* : « L'art dans son rapport avec le développement de la civilisation [1]. » Au fond, c'est le sujet traité dans la deuxième partie de l'esthétique de Hegel. L'auteur le reprend et lui donne des proportions beaucoup plus étendues. Il suit le développement de l'art à toutes les époques et dans toutes ses phases; il montre son rapport avec les autres éléments de la civilisation, son influence sur la culture des idées et des mœurs, son lien avec la religion, la science, la philosophie, la politique, etc. Son livre est, comme il le dit (Introd., t. I), une sorte de philosophie de l'art. De pareils écrits, quand ils ne sont pas l'œuvre d'un penseur original, sont sans doute fort utiles, comme nous l'avons dit, pour populariser les résultats de la science. Ils ont le mérite d'élever le niveau des intelligences à la hauteur des questions nouvelles. Et quoi de plus propre que l'art envisagé dans l'en-

1. *Die Kunst in Zusammenhang der Kulturentwickelung und die Ideale der Menscheit.* Leipsig, 1863-71.

semble de son développement à produire cet heureux effet? Certes on ne peut méconnaître ce qu'une pareille composition, dans de pareilles dimensions, exige de savoir étendu et varié, de faculté d'assimilation, de sûreté de choix et de discernement, d'habileté pour fondre ensemble un si grand nombre de matériaux et les faire concourir au même but. Le talent de l'écrivain n'est pas moins nécessaire pour donner de la clarté, de la vie et de la couleur à chaque partie du sujet comme à l'ensemble. Nous ne refusons à M. Carrière aucune de ces qualités et de ces conditions. Et ce qui prouve qu'on aurait tort de les lui contester c'est le succès de son livre. Il est impossible pourtant qu'il n'y ait pas beaucoup de critiques à lui faire. Nous ne lui en ferons qu'une ; c'est d'oublier quelquefois un peu trop son rôle, le caractère et la portée de son entreprise. En somme, ce livre, malgré tous ses mérites, ne contient aucune vue propre et personnelle, rien même qui mette sur la voie d'une nouvelle découverte. Et cela je le dis des détails comme de l'ensemble. A de pareils ouvrages il ne faut pas attribuer, dans la science, le caractère et le rang auxquels ils ne peuvent prétendre, et qui n'appartiennent qu'aux œuvres originales des véritables penseurs. L'auteur est un esprit philosophique très-cultivé, d'un savoir étendu et varié, un écrivain élégant, quelquefois même éloquent; mais il ne peut être rangé parmi les philosophes au sens propre du mot. Ne pas se contenter d'être ce que l'on est, serait donner prise aux critiques que nous avons voulu écarter.

## IV

Quand une science, quoique jeune, a parcouru une assez longue carrière, marquée par des travaux nombreux et importants, que les esprits les plus divers et parmi eux des hommes de génie, ont fait les plus grands efforts pour résoudre ses difficiles problèmes, et qu'ils n'y sont pas parvenus d'une manière satisfaisante, alors l'esprit comme épuisé s'arrête. Avant de continuer sa route, il cherche à reprendre haleine. Il se replie sur lui-même, se recueille et interroge son passé. Il veut se rendre compte de ce qu'il a fait et de ce qui lui reste à faire. Il se demande si, parmi tous les moyens qu'il peut employer, il n'en est pas un qu'il n'a pas encore tenté et qui s'ajoutant aux autres lui permettrait d'atteindre son but. Il sent aussi le besoin de faire l'inventaire de ce qu'il a amassé, de compter ses trésors et de les rassembler; il se met à poser de nouveau les

questions et à examiner les solutions diverses qui leur ont été données. Il espère ainsi utiliser les résultats obtenus et les faire servir à des acquisitions nouvelles, profiter des erreurs même de ses devanciers comme des vérités qu'ils ont pu découvrir. Alors commence pour la science une ère nouvelle. Cette époque qui est celle que nous avons sous les yeux est loin d'être, comme on croit, stérile et stationnaire. L'esprit humain d'ailleurs y est occupé à réparer et à retremper ses forces. En tout cas, il met sa tâche principale à consulter toutes les opinions et à les juger. Telle est la situation de la philosophie en Europe, en Allemagne aussi bien qu'en France et dans les autres pays. Or, ce qui est arrivé de la science en général et de chacune des sciences philosophiques, de la psychologie, de la logique, de la morale, etc., devait se produire pour la science du beau. Elle aussi, l'esthétique est entrée dans cette phase ; après les théoriciens sont venus les *critiques* et les *historiens*. Ne pouvant rendre un compte même sommaire des travaux exécutés dans cette direction, nous nous attacherons seulement à caractériser les principaux, ceux qui, à la suite des théories et des systèmes, ont pris pour objet de retracer leur histoire.

Plusieurs *histoires de l'esthétique*, en effet, ont paru en Allemagne depuis quelques années. Nous n'avons pas à les apprécier en détail dans leurs mérites et leurs défauts, mais à montrer leur tendance, à marquer leur caractère général, l'esprit qui s'y révèle et qui les a inspirées.

Ce caractère, qui leur est commun, c'est que toutes ces histoires, qui ont pour but de nous faire connaître et d'apprécier les théories esthétiques aux temps antérieurs, ne sont pas de véritables histoires. Du moins, aucune n'a été composée dans un but, à proprement parler, historique. Toutes ont pour objet principal de faire servir l'histoire soit à confirmer un système déjà existant, soit à en créer un nouveau. Cela nuit, sans doute, au caractère purement historique de ces productions, mais prouve la vitalité de cette science, qui se croit jeune et l'est en effet, n'est nullement découragée ni sceptique, et ne doute pas de ses progrès futurs. Seulement elle appelle à y concourir un auxiliaire, le passé trop oublié, avec ses tentatives plus ou moins heureuses et ses œuvres fécondes jusque-là sinon trop peu appréciées, non étudiées dans leur suite ou leur ensemble et dans la loi de leur succession.

Tel est le caractère de tous ces travaux historiques soit particuliers, soit généraux, que nous offre l'esthétique allemande. C'est par eux que nous terminerons cette revue critique.

Il a paru en Allemagne depuis Hegel quatre histoires de ce genre,

deux spéciales et deux générales : 1° l'histoire de la théorie de l'art chez les anciens d'*Edouard Muller* [1]; 2° l'histoire de l'esthétique en Allemagne par *H. Lotze* [2]; 3° l'histoire de l'esthétique comme science par *Robert Zimmermann* [3]; 4° et l'histoire critique de l'esthétique pour servir de base à la philosophie du beau et de l'art par *Max Schasler* [4]. — Malgré ce qu'elles ont de commun, elles offrent un caractère très-différent que nous devons indiquer.

1° Celle d'*Ed. Muller*, outre qu'elle est restreinte, malgré ses mérites distingués, est la moins philosophique. L'auteur y fait connaître d'une manière exacte et avec intelligence, les théories sur l'art qui se sont produites dans l'antiquité. Mais il les juge à peine; on reconnaît un érudit très-versé dans la connaissance de la littérature ancienne. Même dans son exposé se révèle le faible de sa critique. Pour en donner une idée, il consacre presque autant de pages à Aristophane qu'à Platon; il trouve dans les Grenouilles toute une théorie de la tragédie et de la comédie. Pour faire connaître les théories d'Aristote, il débute par son principe de l'imitation et n'arrive que fort tard à nous dire ce que le philosophe pense du beau et de l'art en général. Son livre n'en a pas moins un grand mérite, il est semé de réflexions judicieuses et d'une grande sagacité; mais c'est l'œuvre d'un savant et d'un érudit plus que d'un esprit philosophique.

2° L'histoire de l'esthétique allemande par *M. H. Lotze* est toute différente. Entreprise, comme on sait, à l'invitation du roi de Bavière, pour faire partie d'un ensemble de publications ayant pour but de retracer la marche des sciences, des arts et des lettres en Allemagne depuis le commencement du siècle, elle participe de son origine comme œuvre de commande imposée à un esprit indépendant qui a ses vues propres et tient à ne pas perdre l'occasion de les émettre. Ce n'est donc pas une histoire. On regrette, au moins, que l'auteur, qui occupe une place distinguée dans la science et la philosophie allemande, n'ait pas fait preuve, dans ce livre, d'une critique plus nette, plus précise, plus fermement accentuée, qu'il ait employé un langage souvent vague, indécis, enveloppé de formules et de réserves diplomatiques propres à ménager les écrivains dont il fait connaître les théories et les systèmes. Mais le défaut capital de son livre c'est le plan ou la division générale qu'il a cru devoir adopter. La

1. *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten.* Breslau, 1854.
2. *Geschichte der Æsthetik in Deutschland,* 1858.
3. *Geschichte der Æsthetik als philosophische Wissenschaft.* Vienne, 1858.
4. *Kritische Geschichte der Æsthetik; Grundlegung fur die Æsthetik.* Berlin, 1872.

première partie fait connaître les solutions données aux questions générales de la science du beau; la seconde, celles des questions particulières de cette même science; la troisième, les théories sur l'art et les différents arts. Une pareille division qui rompt à la fois la marche historique et l'unité des grands systèmes est aussi contraire à l'histoire qu'à une exposition philosophique. Outre qu'elle condamne l'auteur à des redites, elle ne donne aucune idée de la suite et de l'enchaînement des doctrines, de leur rôle et de leur portée dans la science. Il semble qu'il n'ait eu en vue que de poser des questions aux auteurs, afin d'y intercaler ses propres idées, d'y mêler ses critiques, du reste fort discrètes et indulgentes, dont la conclusion se fait rarement entrevoir. Certes, ce travail a des mérites réels; mais il ne répond nullement à son but et à son titre. Il n'y a pas là une véritable histoire de l'esthétique allemande. Le lecteur qui croit la trouver est fort désappointé, après l'avoir parcouru. Il se trouve avoir fait un voyage de fantaisie dans un pays inconnu, en compagnie d'un homme d'esprit, avoir traversé avec lui plusieurs fois, en repassant par les mêmes lieux, les montagnes, les fleuves et les plaines, sans reconnaître leur position, leur hauteur ou leur étendue. Il a entendu interroger des personnages importants sur des sujets intéressants, sans bien comprendre leurs réponses ni apprécier la portée de leurs discours. Surtout il lui serait impossible de dresser la carte du pays, d'en tracer les lignes principales et de s'y orienter. Mais cela prouve ce qui a été dit plus haut. Il n'y a qu'une science aussi jeune qui permette, dans son histoire, cette licence et ces écarts; au point qu'un homme aussi distingué chargé de nous faire connaître son passé récent, croie pouvoir la traiter ainsi à sa guise et selon son caprice dans ses œuvres principales, se mettre à l'aise avec les plus grands penseurs, leur adresser des questions, noter leurs réponses, émettre ses vues propres, le tout sans donner aucune solution nouvelle ni laisser entrevoir ses principes.

3° L'histoire de l'esthétique comme science, de *R. Zimmermann*, outre qu'elle est complète et embrasse le développement de la science entière, est beaucoup plus en rapport avec son titre. Mais le point de vue trop systématique de l'auteur en gâte l'ensemble et toutes les parties. Entreprise dans le but de servir de préparation à un cours et de base à un nouveau système, elle manque tout à fait de l'impartialité relative nécessaire à l'historien qui veut avant tout faire connaître ce que d'autres comme lui seront appelés à juger. Lui, est un herbartiste déclaré. Son but est de prouver qu'en dehors de la philosophie de Herbart, il n'y a pas plus de salut pour cette science que pour toute autre. Ainsi son thème est fait d'avance. En

vain proteste-t-il, au début, de ses dispositions bienveillantes et presque sceptiques [1]. Son intention peut être sincère; mais il est loin de tenir sa parole. Il a son critérium, que partout il applique. Son opinion, qu'il émet très-nettement, est que l'esthétique n'est et ne sera une science qu'autant que le beau et l'art, son objet, seront cherchés dans la forme et uniquement dans la forme. C'est la conclusion de toute cette histoire. Celle-ci est le point de départ et la base d'un autre livre, l'*Esthétique* comme science formelle (v. supra), qui est au premier comme la synthèse est à l'analyse [1].

Dans son histoire, pourtant, il consent à reconnaître qu'il y a des vérités dans tous les systèmes, et il cite la phrase de Leibnitz (p. XII). Mais, dans l'application, on ne s'en aperçoit guère. Il faut que tous les systèmes passent sous les fourches caudines de l'herbartisme. On conçoit combien un point de vue aussi étroit doit nuire à l'exposition elle-même des doctrines. Aussi c'est une justice à rendre à l'auteur de ce livre, qui d'ailleurs témoigne d'une étude consciencieuse et complète, comme d'un savoir étendu et d'une érudition peu commune, qu'il se croit obligé d'exposer avec soin et d'une façon sérieuse les doctrines et les théories qu'il n'approuve pas; ce qu rend son travail très-utile à consulter et lui assure une valeur réelle. L'ensemble offre une suite de recherches étendues et bien faites. Mais, à chaque pas, l'exposé seul des théories dément la pensée de l'historien et déborde de toutes parts le principe qui sert à les juger. Le dernier chapitre sur l'Esthétique Herbartiste suffirait à le démontrer.

4° L'ouvrage de M. *Schasler* est conçu dans un esprit beaucoup plus large et plus élevé. Nous nous retrouvons ici en face de la philosophie hégélienne, M. Schasler est un disciple de Hegel, disciple indépendant sans doute; mais quoiqu'il fasse de très-grandes réserves sur la méthode et sur le fond de la doctrine, il n'est pas moins hégélien. Il admet le principe de cette philosophie. Quant à la méthode dont il conteste la portée, il cherche à la mettre d'accord avec les exigences du réalisme, et à combiner la dialectique *à priori* avec l'expérience et l'induction. Nous n'avons pas ici à juger les idées qu'il émet à ce sujet, ni les résultats qu'il propose au commencement et à la fin de son livre [2]. Cette nouvelle histoire de l'esthétique est-elle une véritable histoire? La réponse est déjà dans le titre même et le dessein de cet ouvrage. L'histoire y est donnée comme base (*Grundlegung*) d'une esthétique nouvelle qui doit venir à sa suite. Ses premiers linéaments sont tracés au début et à la fin de

1. Vorrede, p. XII.
2. Vorwort. Abschnitt I, 111.

l'exposé critique des systèmes. Ici donc, l'élément historique entre comme condition et partie intégrante de la science elle-même. « Chercher la base de l'esthétique dans l'histoire même de cette science » tel est le but. Cela est tout à fait hégélien. En effet, pour Hégel, on le sait, l'histoire de la science prise dans son ensemble fait équation avec la science, et l'histoire de la philosophie est la démonstration de la philosophie. Dans la succession des systèmes se reproduit la succession des idées. Chaque moment du développement de l'idée y est représenté. Seulement ce qui est vrai de la science dans son ensemble ou de la métaphysique, l'est-il de chacune de ses parties? Pour une science aussi jeune que l'esthétique en particulier, peut-on se hasarder à prendre une telle opinion pour guide? M. Schasler le croit et toute son histoire repose sur cette donnée fondamentale. Nous n'insisterons pas. On voit combien cette œuvre est systématique. Ainsi, aux yeux de l'historien, chaque époque, chaque grande école, chaque système devra reproduire un des moments de la conception de l'art et du beau. L'histoire de l'esthétique donnera ainsi « la conscience de l'idée esthétique. » C'est ainsi que l'entend M. Schasler. Pour qu'on ait une idée plus claire de son procédé et de la manière dont il en use, nous citerons comme exemple sa division générale qui partout se reproduit jusque dans les plus petits détails de cette histoire. Fidèle à la loi du ternaire, il la partage toute entière et chaque époque en trois temps, qui répondent à trois points de vue ou à trois manières de concevoir le beau : 1° l'*intuition*, 2° la *réflexion*, 3° la *spéculation*. Ainsi Platon dans l'antiquité représente l'intuition, Aristote la réflexion, Plotin la pensée spéculative : il en sera de même de l'esthétique moderne, de Baumgarten, de Kant, Hégel, etc.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette méthode, ni à examiner s'il en peut sortir une esthétique nouvelle. Mais, à coup sûr, elle ne peut que fausser son histoire. Nous aurions ici une foule de critiques à faire à celle-ci. Nous aimons mieux insister sur les mérites de cet ouvrage. Malgré ses défauts et le faux emploi de cette dialectique, cette histoire n'est pas moins une œuvre savante, très-instructive et d'un haut intérêt. L'exposition des doctrines et leur interprétation sont faites avec un soin, une clarté et une intelligence supérieurs et qui laissent peu à désirer. On reconnaît partout un esprit des plus distingués, très-versé dans les matières qu'il traite, très-capable de faire comprendre et d'apprécier les théories qu'il expose. Sa critique, quoique souvent exclusive et d'une excessive sévérité, n'est pas moins élevée, sagace et pénétrante, et toujours, au point de vue philosophique, d'un vif intérêt. La partie dogma-

tique elle-même, que nous ne voulons pas juger, est semée d'aperçus neufs, ingénieux, de vues élevées et profondes. Bref, M. Schasler a raison de soutenir que l'esthétique peut avoir son histoire, et son livre le prouve. Est-ce une véritable histoire? Ce que nous avons dit fournit la réponse et motive notre jugement général sur les travaux publiés jusqu'ici en ce genre, et qui devaient avoir leur place dans cet exposé.

## V

De cet aperçu général et de l'examen rapide que nous avons fait des travaux exécutés chez nos voisins sur cette branche de la philosophie, quelle conclusion devons-nous tirer? Que devons-nous augurer pour l'avenir de cette science des progrès qu'elle a faits, de son état présent, des conditions où elle est engagée ainsi que de ses tendances nouvelles? Enfin si nous voulons nous-mêmes prendre part à ces travaux, ne pas rester à l'écart ou en arrière, que devons-nous faire et par où devons-nous commencer? Nous ne pouvons répondre que très-sommairement à ces questions en récapitulant ce qui a été dit, et en dégageant de l'exposé précédent les conséquences principales.

Nous avons reconnu deux grandes directions suivies dans la marche de cette science, comme toujours exclusives et opposées. L'*idéalisme* et le *réalisme* se la sont également disputée. Toutes les œuvres de quelque importance, qui, dans cette dernière période, marquent son histoire, appartiennent à ces deux écoles. A l'idéalisme, sans contredit, sont dues les productions les plus nombreuses et les plus remarquables. Mais le réalisme n'a pas moins bien servi la science à sa manière, soit en s'opposant aux exagérations du système contraire et en faisant ressortir ses défauts, soit en cultivant avec succès la portion de terrain qui lui est propre, et en lui faisant produire ce qu'il est capable de porter. Finalement, nous voyons les deux écoles se rapprocher. Le besoin se fait sentir de plus en plus à l'idéalisme de s'unir au réalisme, de lui emprunter sa méthode et ses procédés sans renoncer aux siens; de partir de l'expérience et de s'appuyer sur les faits, d'être en un mot plus positif, sans cesser de prendre pour guide la raison et de consulter les idées.

En même temps, sans abandonner le langage sévère de la science, il consent à se dépouiller en partie de ses formules, à parler un langage plus clair, plus intelligible pour tous, plus voisin de la langue

commune. Nous le voyons aussi, quoiqu'à regret, rabattre beaucoup de ses prétentions, restreindre le champ et la portée de la dialectique, reconnaître ce qu'elle a de subtil et d'aventuré, mais sans pouvoir se délivrer de son joug qu'il continue d'imposer même à l'histoire de cette science. — De son côté, le réalisme, dans les maîtres comme dans les disciples, tout en proclamant l'observation et l'expérience les seuls guides sûrs en philosophie comme dans les sciences, ne laisse pas de recourir à la raison, d'ajouter l'élément métaphysique à l'élément empirique dans la formation des systèmes. C'est cé qu'on a vu d'abord chez Herbart et Schopenhauer, plus encore chez leurs successeurs.

Les plus indépendants, comme Lotze, Zeising, en conviennent; ils reconnaissent, pour la science dont il s'agit, les mérites supérieurs de l'idéalisme, et la supériorité de ses œuvres auxquels le réalisme est forcé de recourir et dont il doit se servir. Le positivisme qui prétend se suffire est réduit à déguiser sa stérilité sous les emprunts mal ajustés qu'il fait aux autres écoles. Ce qui est encore à signaler, c'est le point sur lequel celles-ci s'accordent en introduisant chacune, à leur façon, un élément nouveau dans la science, en interrogeant et mettant à contribution son histoire. Toutes deux se croient obligées de la consulter. Elles la considèrent non comme la base unique mais comme une des bases essentielles de cette science, comme la condition de son avancement et de ses progrès ultérieurs. Et c'est là un fait important à constater.

Ainsi, de cette triple base, à la fois *réaliste*, *idéaliste* et *historique*, doit sortir non une science nouvelle mais une science plus complète, plus capable de donner aux problèmes qu'elle agite des solutions satisfaisantes. Elle doit s'y retremper, s'y rajeunir, y reprendre des forces, rassembler des matériaux pour élever un nouvel édifice. L'histoire de la science réclame ainsi sa place dans la science elle-même. Et, en effet, quoique cette science soit moins ancienne que les autres, et de date relativement récente, qui pourrait croire que tant de travaux entrepris, et continués avec ardeur sans interruption par des penseurs de premier ordre, et par tant d'autres si distingués, soient restés sans résultat, que la science soit toute à refaire? Il n'y a pas, sans doute, qu'à choisir et à trier dans leurs œuvres, à recueillir et à remettre à leur place les pensées et les théories accumulées ; il faut savoir y ajouter. Il faut avoir soi-même des idées pour choisir et coordonner, pour combler les lacunes, approfondir, compléter, perfectionner les vérités acquises. Mais dans tous ces systèmes on doit reconnaître des faces diverses de la vérité. C'est un des grands mérites de l'école hégélienne de l'avoir proclamé et

démontré; elle a eu tort de plier cette vue supérieure à son système.

A tous ces travaux, dont le but est de faire avancer la science, nous avons vu se joindre d'autres œuvres destinées à populariser ses résultats. Nous avons dû ne pas les oublier et cru devoir les réhabiliter. Leur nombre et leur importance témoignent d'une tendance et d'un progrès nouveau dans la culture intellectuelle. Il y a là un besoin, généralement senti, non-seulement de contempler les œuvres de l'art et d'en tirer une noble jouissance, mais de raisonner cette jouissance et par là de satisfaire une haute curiosité, d'arriver à la connaissance réfléchie de ce que le goût se contente d'admirer, de remonter aux principes de l'art, d'en connaître les lois générales et d'en pénétrer les plus secrets mystères. Ce symptôme est significatif et particulier à notre époque. Il dénote surtout chez la nation où ces œuvres sont goûtées et excitent l'intérêt presque populaire un degré d'instruction générale auquel il est désirable que les autres nations s'efforcent d'atteindre.

De là que pouvons-nous conclure? Pour ceux qui se sentent appelés à cultiver cette science la voie est nettement tracée. Les conditions d'une esthétique nouvelle sont : — 1° une base expérimentale plus large, prise à la fois dans l'étude de la nature humaine et dans celle des œuvres de l'art qui réalisent le beau par toutes ses faces et sous toutes ses formes; — 2° l'union sage et circonspecte de la spéculation avec l'observation ou l'expérience qui la féconde. Elle ne peut être écartée; mais elle doit se joindre avec mesure et prudence à une étude patiente et complète, au commerce intime et direct avec l'art, ses œuvres et ses procédés; — 3° la connaissance non vague et superficielle mais claire et approfondie des travaux déjà exécutés dans cette science et qui forment le domaine de son histoire. Mais celle-ci, malgré d'importants essais, reste à faire. Pour qu'elle se fasse, il faut que l'esprit soit éclairé mais libre, qu'il soit capable d'apprécier et de juger les travaux, de reconnaître le sens et la portée des découvertes, la valeur des solutions, de constater l'état actuel de la science au point où elle est arrivée. C'est cet esprit qui doit y présider, c'est celui du véritable historien. Mais pour cela, il faut n'être pas inféodé à un système. Avec toutes ces conditions on arrivera non à un impuissant éclectisme, mais à un système plus large, plus compréhensif, plus capable de résoudre les problèmes déjà en partie mais imparfaitement résolus. Ce système aura, il est vrai, à son tour, le sort de toutes les conceptions de la pensée humaine; mais il marquera un nouveau progrès. Car, qu'on le sache bien, rien n'est définitif dans les systèmes; mais rien n'est immobile.

La science avance même en paraissant rester sur place ou même quelquefois reculer.

A ces conditions il faut ajouter le génie, qui vient à son heure. Nous n'avons rien à lui prescrire mais lui-même les observera. En attendant qu'une œuvre apparaisse réellement nouvelle qui les remplisse, nous avons marqué dans quel esprit doivent travailler les ouvriers de cette science et quiconque s'intéresse à elle et à son avenir. Nous sommes, je le répète, en un temps d'arrêt, mais non stationnaire. La critique, les recherches partielles, les travaux historiques nous préparent une ère de résurrection pour la philosophie en général et pour chacune de ses parties. Celle-ci, qui est la plus jeune et la plus confiante, la science du beau et la philosophie de l'art, est dans ce cas. Nous avons du moins fait voir où en sont actuellement nos voisins sur cette portion du savoir humain qu'ils se vantent de leur appartenir.

Et nous, quelle sera notre tâche? Ce domaine si vaste et si riche, voulons-nous tout à fait le leur abandonner? Je ne reviendrai pas sur ce qui a été dit au début de cet article. Mais que devons-nous faire? Il faut, sans humilité, le reconnaître, dans cet ordre de questions et sur ce terrain, celui de la spéculation (je ne parle pas de la critique des œuvres d'art et de leur histoire), dans le domaine de la science pure, nous n'avons que peu de chose à opposer à ces théories et à ces systèmes. Absorbés, depuis plus d'un siècle, par les questions morales et sociales, d'un intérêt pratique et plus pressant, nous avons négligé ces questions. Quant à ces théories et ces systèmes, je sais qu'il est de bon ton chez les esprits superficiels, de les dédaigner, de les déclarer vains et chimériques. Je ne discuterai pas ce point; je dirai seulement qu'eux-mêmes subissent leur ascendant, et souvent, sans s'en douter, se servent des données fournies par ces systèmes, comme motifs non raisonnés de leurs plus tranchantes décisions.

Notre devoir est donc (je l'ai dit en commençant, je le répète en finissant), de nous mettre à la hauteur de ces questions et de nous enquérir des solutions qui leur ont été données. Nous sommes, pour notre part, bien convaincu que l'esprit français est très-apte lui-même à les traiter. Mais il faut qu'il veuille bien s'en occuper. Nous avons les qualités qui nous rendent propres spécialement à y réussir. Dans ces recherches philosophiques sur le beau et l'art, il est besoin, plus qu'ailleurs, de clarté précise, de justesse et de mesure. Le sens éclairé du beau, philosophiquement exercé et cultivé, peut pénétrer aussi avant qu'il est possible à l'esprit humain dans le secret de ces problèmes. L'éloignement de toute fausse profondeur, de toute recherche d'obscurité, de tout pédantisme, d'un vain et inutile formalisme, sont

des dispositions non moins favorables. Notre philosophie sait joindre à un idéalisme sage et modéré, un réalisme également contenu dans de justes bornes. On n'aura donc une esthétique véritable, qu'autant qu'ajoutant toutes ces qualités à celles qu'on ne peut refuser aux auteurs de ces théories, la profondeur et le génie des hautes spéculations, cet esprit aura su se les approprier et tirer au clair les élucubrations de la pensée allemande. C'est ainsi qu'il contribuera pour sa part à l'éducation esthétique de l'humanité. Les Allemands ont proclamé jusqu'ici l'esthétique une science allemande. Or, si le vrai caractère de toute science est l'universalité et l'impersonnalité, si par là elle doit échapper aux bornes de la nationalité, nous dirons que, tant que l'esprit français n'aura pas marqué celle-ci de son empreinte, elle ne sera toujours qu'une science allemande.

CH. BÉNARD.

# L'HYPOTHÈSE
# DE L'ÉNERGIE SPÉCIFIQUE DES NERFS

## I

C'est au grand physiologiste Müller qu'est due l'hypothèse que tout nerf a son énergie spécifique, en vertu de laquelle, par exemple, le nerf optique répond toujours aux excitations par des sensations de lumière et rien que par elles, le nerf auditif par des sensations de son et ainsi de suite. Ces sensations ne représentent en aucune manière les qualités des objets extérieurs, mais de simples qualités des nerfs excités.

Comme toute bonne hypothèse, même quand elle est imparfaite, celle-ci a été fertile en résultats, si bien qu'Helmholtz a pu déclarer qu'elle avait été « un progrès d'une importance extraordinaire pour toute la théorie des perceptions sensorielles, et qu'elle était devenue la base d'une théorie scientifique de ces phénomènes [1]. » Elle a été acceptée d'une façon si générale par les physiologistes, — malgré d'énergiques oppositions — qu'un examen critique séparant ce qu'elle contient d'utile de ce qui est erroné, est éminemment désirable.

J'exposerai d'abord l'hypothèse dans les termes mêmes de Müller, d'après la dernière exposition qu'il en a faite. La dernière forme qu'il lui a donnée se trouve dans le traité *über die phantastischen Gesichtserscheinungen* (1826). Mais une remarque est nécessaire, pour fixer l'attention sur l'équivoque habituelle dans laquelle tombe Müller quand il parle des nerfs comme s'ils étaient *seuls* le siége des différentes sensations. Cette équivoque est nécessaire à son hypothèse; autrement il ne pourrait parler « de la condition essentielle des nerfs en vertu de laquelle ils voient de la lumière et entendent des sons; » parce que si le siége de la sensation était mis dans les centres nerveux ou dans un de ces centres, nous ne pourrions pas plus attribuer la sensation spécifique de la lumière au nerf optique, ou la sensation de son au nerf auditif, que nous ne pouvons attribuer à la roue

1. Helmholtz. *Physiologische Optik*. p. 208. Traduct. franç. p. 282 (Masson, 1867).

d'une machine, une énergie spécifique différente de celles que possèdent les autres roues, bien que sa *position* dans le système produise un résultat spécial.

Après ces préliminaires, ouvrons la *Physiologie* de Müller et voyons l'exposition qu'il donne de sa théorie.

« Une cause interne uniforme, qui agit dans tous les nerfs des sens de la même manière, c'est l'accumulation de sang dans les vaisseaux capillaires des nerfs, dans la congestion ou dans l'inflammation. Cette cause uniforme produit dans la rétime, quand les yeux sont fermés, la sensation de lumière; dans les nerfs auditifs des bourdonnements et tintements d'oreilles, et dans les nerfs de la sensibilité générale, la sensation de douleur. De même une substance narcotique introduite dans le sang détermine dans les nerfs de chaque sens des symptômes particuliers : dans les nerfs optiques, l'apparence d'étincelles lumineuses devant les yeux, dans les nerfs auditifs, des tintements d'oreilles, et dans les nerfs de la sensibilité commune, la sensation de fourmillement.

« La même cause externe fait également naître des sensations différentes dans chaque sens, suivant les propriétés spéciales des nerfs de ces sens. L'influence mécanique d'un coup, d'un choc ou d'une pression, produit, par exemple, dans les yeux des sensations de lumière ou de couleur. Il est bien connu qu'une pression sur les yeux, quand les paupières sont fermées, peut donner lieu à l'apparition d'un cercle lumineux; la plus légère pression peut faire apparaître des couleurs, et une couleur peut être remplacée par une autre. Une cause mécanique excite aussi dans les nerfs auditifs des sensations particulières; de là sont venues les expressions proverbiales « faire tinter les oreilles à quelqu'un », ou « lui faire voir trente-six chandelles » ou « le faire sentir », de sorte que la même cause, un coup, produit dans les nerfs de l'ouïe, de la vue, ou du toucher, les différentes sensations propres à ces sens. Dans le langage commun on n'a pas l'habitude de dire qu'un coup détermine une sensation gustative ou odorante; cependant, une irritation mécanique de la partie postérieure du palais, de l'épiglotte et de la base de la langue produit la sensation de nausée. »

Le Dr Baly, le traducteur anglais de Müller, ajoute que des sensations gustatives peuvent être produites par une excitation mécanique. Si avec le bout du doigt on touche rapidement, mais d'une façon superficielle, le bout de la langue, de manière à ne pas affecter la substance de la langue mais simplement les papilles, on distingue, on perçoit un goût tantôt acide, tantôt salin; et la sensation ainsi produite dure quelques secondes. J'ai souvent éprouvé qu'un gar-

garisme avec de l'eau froide longtemps continué produisait une saveur douce. « L'excitation électrique, continue Müller, peut donner un second exemple d'une cause uniforme produisant dans les différents nerfs des sensations différentes. Un seul couple de piles, disposé de façon à enfermer l'œil dans le circuit, produit la sensation d'une étincelle lumineuse. Dans l'organe de l'ouïe, l'électricité donne lieu à des sensations de son. Volta constata que pendant que ses oreilles étaient comprises entre les pôles d'une batterie de quarante éléments, il entendait des sifflements qui continuaient aussi longtemps que le courant était fermé. Ritter percevait un son semblable à celui d'un *sol* de violon, au moment de la fermeture du courant. Des frictions électriques produisent dans les nerfs olfactifs l'odeur de phosphore. L'application sur la langue de plaques formées de métaux différents, donne lieu à un goût acide ou salin, suivant la largeur des plaques dont l'une est appliquée au-dessus de la langue et l'autre au-dessous. Les effets de l'électricité sur les nerfs de la sensibilité commune ne sont ni la sensation de lumière, ni celle de son, de saveur ou d'odeur, mais les sensations propres aux nerfs du sentiment, à savoir des sensations de piqûres, etc.

« La sensation consiste dans la réception par le moyen des nerfs d'une connaissance de certaines qualités ou conditions, non des corps extérieurs, mais des nerfs des sens eux-mêmes; et *ces qualités des nerfs des sens sont toutes différentes les unes des autres, les nerfs de chaque sens ayant chacun leur énergie et leur qualité particulière.*

La susceptibilité spéciale des différents nerfs des sens pour certaines influences, telle que celle du nerf optique pour la lumière, ou celle des nerfs auditifs pour les vibrations, etc., a été jadis attribuée à une irritabilité spécifique de chacun de ces nerfs. Mais cette hypothèse est évidemment insuffisante pour expliquer tous les faits. Les nerfs des sens ont assurément une irritabilité spécifique, sous certaines influences; beaucoup de stimulus qui ont une action énergique sur un sens, n'en ont qu'une faible, ou n'en ont pas sur un autre. Les stimulus extrêmes doivent donc être adpatés aux organes des sens; ils doivent être « homogènes ». Nous avons su cependant qu'un seul et même stimulus produit différentes sensations dans les différents nerfs des sens. Tous les nerfs sont susceptibles de subir son action, mais les sensations sont toutes différentes. L'hypothèse de l'irritabilité spécifique des nerfs pour certaines excitations est par conséquent insuffisante; et nous sommes forcés d'attribuer, avec Aristote, des énergies particulières à chaque nerf — énergies qui sont les propriétés vitales du nerf, comme la contractibilité est la propriété vitale du muscle.

« La sensation de son est l'énergie ou la « propriété » particulière au nerf acoustique, la sensation de lumière et de couleur est celle du nerf optique — et de même pour les autres nerfs des sens. La sensation de son se produit quand un nombre donné de vibrations excitent le nerf acoustique dans un temps donné : mais le son, tel que nous le percevons, est une chose toute différente d'une succession de vibrations. Les vibrations d'un diapason qui donnent à l'oreille l'impression de son, produisent dans les nerfs du toucher la sensation de chatouillement ; il est donc nécessaire qu'il y ait quelque chose de plus qu'une vibration pour produire une sensation de son, et *ce quelque chose est possédé par le nerf acoustique seul.* »

La dernière phrase n'est pas équivoque. Elle attribue au nerf ce qui est évidemment l'effet composé d'un mécanisme complexe. Cependant il semble qu'il serait impertinent de rappeler à Müller ce qu'il connaissait aussi bien que qui que ce soit, à savoir que le nerf optique seul nous fournit la preuve que nous possédons « ce quelque chose de plus que la vibration » qui est nécessaire pour produire la sensation de lumière ; il savait très-bien que le *nerf* optique est indifférent aux excitations des mouvements de l'éther, aussi bien qu'à celles des vibrations de l'air ; pour qu'une sensation de lumière se produise le nerf optique doit : 1° être excité par la rétine ; 2° transporter cette excitation jusqu'au centre sensoriel. Müller savait aussi et il l'avait très-bien constaté, que le nerf optique peut être complétement détruit, et que néanmoins le malade peut avoir des sensations lumineuses. Puisque nous ne pouvons supposer que Müller ait oublié ces faits, il est intéressant pour nous de voir comment il les conciliait avec son hypothèse. Voici comment il constate la difficulté :

« On ne sait pas si la cause de l' « énergie » spécifique de chaque nerf des sens réside *dans le nerf lui-même*, ou dans les *parties du cerveau ou de la moëlle épinière* avec lesquelles ce nerf est en connexion ; mais il est certain que les parties centrales des nerfs qui sont contenues dans l'encéphale, sont susceptibles d'éprouver leurs sensations particulières, indépendamment des portions plus périphériques des cordons nerveux qui servent de moyen de communication avec les organes externes des sens. La sensibilité spécifique des différents sens à des excitations particulières, doit être une propriété des nerfs eux-mêmes ; mais le mode particulier de réaction de chaque sens après l'excitation de son nerf peut être dû à deux conditions. Ou bien les nerfs eux-mêmes communiquent des impressions de qualités différentes au *sensorium*, qui est partout le même, ou bien les vibrations des éléments des nerfs, bien que les mêmes dans tous les nerfs, donnent lieu à la perception par le *sensorium* de sensations

différentes qui sont dues à ce que les parties de ce *sensorium* avec lesquelles les nerfs sont en connexion, ont des propriétés différentes. Dans l'état actuel de la science je regarde la preuve de l'une ou l'autre de ces deux hypothèses comme impossible.

Il est au moins hors de doute que certaines parties du cerveau participent aux énergies spécifiques des nerfs ; car une pression exercée sur le cerveau a été souvent observée comme la cause de sensations lumineuses. Un spectre lumineux peut encore être produit par une cause interne, après une amaurose complète de la rétine. Alex. de Humboldt a constaté que chez un homme qui avait perdu un œil, on pouvait produire, avec le galvanisme, des perceptions lumineuses du côté aveugle. Linke rapporte le cas d'un malade qui, après l'extirpation d'un œil, perçut toutes espèces de sensations lumineuses qui le tourmentaient si fort qu'il croyait les voir réellement de ses yeux. Quand il fermait l'œil sain, il percevait différentes images, — telle que lumières, cercles de feu, figures dansantes, etc., s'agitant devant l'orbite d'où l'œil avait été arraché. Puisque donc les énergies spécifiques des sens sont en partie possédées par le sensorium, la question est de savoir, si les nerfs qui sont les conducteurs des impressions extérieures, participent ou non à cette possession d'énergies. »

Il n'a pas montré clairement laquelle des deux alternatives il adoptait. La seule chose sur laquelle il insiste, c'est l'existence d'une substance spéciale pour chaque espèce de sensation. Ainsi la sensation de couleur dépend d'une substance visuelle (*Sehsinnsubstanz*) ; la sensation de son d'une substance auditive (*Hœrsinnsubstanz*). Cette substance s'étend de la périphérie au centre, de la rétine au cerveau, et son excitation cause une sensation spécifique. L'hypothèse est plausible tant qu'on l'applique à la vue, à l'ouïe, au goût, à l'odorat, parce que ces centres ne paraissent avoir d'autres modes de réaction que celui qui leur est spécifique à chacun ; mais si l'on étend l'hypothèse à tous les nerfs, à toutes les sensations, il s'élève des difficultés. Ainsi la sensation de douleur est aussi différente de la sensation de température ou de pression, que la sensation de couleur est différente de celle de son. Le nerf optique ne nous donne aucune sensation de douleur, même quand il est dilacéré ; les nerfs de la peau, d'autre part, ne nous donnent aucune sensation de couleur. Devons-nous donc supposer une substance douloureuse, une substance de température, une substance de pression ? Et si nous supposons que ces trois substances existent dans un seul et même nerf de la peau, comment pouvons-nous expliquer l'absence de l'une des sensations toutes les fois que l'autre est présente ? La pression ou la tempéra-

ture n'excèdent pas plutôt certaines limites, que les sensations de pression, de température s'évanouissent, et sont remplacées par une sensation de douleur. Le caractère spécifique des sensations, et la nature spécifique du groupe de conditions organiques dont chaque sensation dépend, sont des faits qui peuvent s'expliquer sans que nous ayons besoin d'invoquer une hypothèse telle que celle qui a été proposée par Müller — hypothèse qui dans la sphère des sens est analogue à celles des « Idées innées » ou des « Formes fondamentales » dans la sphère de l'intelligence. Au lieu de tracer la genèse des idées, les psychologues pensent que les faits peuvent s'expliquer en accordant à l'esprit humain certains moules tout faits dans lesquels toutes les expériences se classent aisément; quelle que soit la cause qui excite l'activité de l'esprit, l'esprit répond toujours suivant ces formes des « catégories » qui sont innées chez lui ; quelle que soit la cause qui excite les sens, chaque sens répond toujours suivant l'énergie spécifique qui lui est propre. Chacune de ces explications est aussi illusoire que l'autre.

## II

Essayons de donner une interprétation différente. Les faits n'étant pas en question, mais seulement l'interprétation physiologique, on est certainement plus dans l'esprit de la philosophie biologique en voyant dans chaque spécialité fonctionnelle, une spécialité correspondante de conditions organiques plutôt que des substances particulières. Il y a déjà un certain nombre d'années, en 1859, j'en ai donné la preuve en montrant qu'il y avait là une propriété commune à tous les nerfs, et une propriété commune à tous les centres nerveux, de même qu'il y a une propriété commune à tous les muscles. La propriété commune aux tissus nerveux, je l'ai appelée « Névrilité » ; la propriété commune aux tissus ganglionnaires, « Sensibilité » ; la propriété commune au tissu musculaire étant déjà connue sous le nom de « contractilité. » Les recherches microscopiques montrent que le tissu de tous les nerfs est uniforme ; que les variations ne sont pas fondamentales et ne sont pas plus grandes que celles que l'on trouve dans les muscles ou dans les os ; il en est de même pour les tissus des centres nerveux. C'est sur ce fait que j'ai fondé ma conclusion de l'uniformité des propriétés ; puisque c'est un axiome que l'identité de structure implique l'identité de propriétés. Cette conclusion a été omise par les physiologistes, parce qu'ils ne distinguent

pas, avec assez de soin, les propriétés d'un tissu, d'avec les usages ou fonctions que ce tissu peut avoir dans différents organes. Les propriétés de la soie sont les mêmes, que la soie se trouve sous la forme d'un ruban, d'un manteau, d'une ceinture ou d'une frange; mais les usages d'un ruban de soie, d'une ceinture ou d'une frange dépendent de modifications dans l'arrangement des matériaux. Aussi, bien que les nerfs possèdent la névrilité, et les centres nerveux la sensibilité, nous ne pouvons nous attendre à ce que ces tissus, quand ils entrent dans un arrangement organique tel que l'appareil optique, puissent avoir les mêmes usages que quand ils entrent dans l'appareil respiratoire ; ni à ce qu'un nerf qui se termine dans un muscle ait le même usage qu'un nerf qui se termine dans une glande. Ce principe d'interprétation a été approuvé et accepté par le prof. Vulpian[1] ainsi que par d'autres physiologistes. Son application à l'hypothèse de l'énergie spécifique est bien simple. Les différentes formes de sensation sont toutes les formes d'une sensibilité commune, de même que les différentes formes de mouvement musculaire sont les formes d'une contractilité commune. La sensation de son est aussi différente d'une sensation de couleur qu'un mouvement péristaltique est différent d'un mouvement de préhension. Chaque forme spéciale est l'expression d'un groupe spécial de conditions organiques. En effet, une sensation particulière nécessite : 1° une distribution particulière des nerfs à la périphérie ; 2° un arrangement particulier des tissus par lequel la névrilité (du nerf) puisse recevoir une excitation venant du dehors; 3° une distribution particulière dans les centres ; 4° une connexion particulière avec les organes moteurs : en d'autres termes, la fonction ou l'usage d'un organe sensoriel sont déterminés par la structure de cet organe, en y comprenant ses connexions anatomiques, et non pas par les nerfs et les centres nerveux seuls, et encore moins par l'une des deux substances, les nerfs ou les centres.

Cette conclusion est très-nette en ce qui concerne les mouvements musculaires. Les muscles ont la propriété commune de se contracter sous l'influence des excitations. Et quelle que soit la nature de l'excitation, si le muscle répond, il ne répond que de cette manière, — de même que la réaction de l'organe auditif est toujours un son, de même la réaction d'un organe musculaire est toujours une occlusion, une dilatation, une flexion ou une extension. Les mouvements du cœur ne sont pas les mêmes que ceux des intestins, et tous les deux sont différents des mouvements des yeux ; les mouvements des mâchoires ne sont pas ceux de la langue, et tous les deux

1. Vulpian. *Leçons sur le système nerveux*. Paris, 1866.

sont différents de ceux des doigts. Une sensation, une idée, l'électricité, un acide ou un alcali, peuvent servir d'excitants, mais toujours la réaction a son caractère spécial. Il y a, par contre, des excitants qui agissent puissamment sur certains muscles et qui sont sans influence sur d'autres. Les muscles des yeux, ou les cordes vocales se meuvent sous l'influence d'impulsions qui laissent les muscles biceps et masseters immobiles. L'hypoglosse de la grenouille, suivant M. Marey, n'a besoin de se contracter que dix fois par seconde, pour que ses mouvements deviennent tétaniques, tandis que vingt contractions sont nécessaires pour amener un état tétanique des muscles gastrocnémiens. Si nous comparons la susceptibilité exquise des muscles des ailes d'un insecte qui se contractent huit ou dix mille fois en une seconde, avec les mouvements les plus rapides de nos yeux, nous voyons comment la grandeur et la structure d'un muscle, non moins que ses connexions organiques jouent un rôle important dans la détermination de son caractère spécifique. Cela nous sert à comprendre pourquoi le nerf optique, qui a un appareil terminal particulier, répond aux excitations délicates des ondes éthérées, et non aux excitations plus grossières des ondes de l'air, et pourquoi ce même nerf optique ne répond aux excitations des ondes de l'éther que par l'intermédiaire de son appareil terminal. Les différentes connexions terminales des divers nerfs, à la périphérie et au centre, expliquent les différences sensibles qui existent entre les sensations par lesquelles ces nerfs répondent. Chacun d'eux a ainsi un mode de réaction spécifique qui dépend de ses conditions organiques.

Il nous reste encore à expliquer deux faits importants : le premier, que *tout* stimulus, interne ou externe, capable d'exciter la névrilité d'un nerf ou la sensibilité d'un centre nerveux, reçoit pour seule réponse la sensation spécifique que l'excitation normale produirait; le second, que les sensations se produisent d'une manière anormale, même après la destruction de la partie périphérique des nerfs. Un coup sur l'œil déterminera les sensations de couleurs dans l'obscurité la plus profonde; un nerf optique peut être atrophié, la rétine peut être détruite, le malade peut néanmoins éprouver des sensations vives de couleur. Il en est de même pour les autres sens. C'est sur ces faits que Müller fondait sa croyance que les aveugles et les sourds de naissance devaient avoir des sensations de couleur et de son, produites par des excitations internes. Cela peut être, mais je ne pense pas que cela soit; et si cela est, ce ne peut être que par un mode de réaction acquis par héritage. Il est aussi improbable qu'un centre nerveux qui n'a jamais été excité d'une manière

particulière par l'intermédiaire de son appareil périphérique, puisse réagir aussi normalement que s'il avait reçu cette excitation, qu'il est improbable que l'on puisse se rappeler un fait que l'on n'a *jamais* éprouvé, de la même manière que l'on se rappelle un fait qui s'est produit antérieurement dans notre expérience. Ce qu'on appelle sensations subjectives, est produit des excitations de l'organisme, qui après avoir été excité des millions de fois d'une manière normale, a acquis ce mode de réagir aux excitations : de même qu'un membre acquiert par l'exercice des mouvements automatiques. Les sensations spéciales sont, pour ainsi dire, l'*automatisme des sens.*

Mais en accordant que cet automatisme puisse être transmis par hérédité, et que le nerf optique possède ce mode spécifique de réaction acquise, en vertu duquel il répond aux excitations internes par des sensations de couleur, nous ne justifions point par là l'hypothèse de l'énergie spécifique de substances spécifiques; au contraire, nous avons complétement enlevé aux nerfs toute nature spécifique, pour la mettre dans les centres nerveux; de sorte qu'au lieu de dire que tout nerf a son énergie spécifique en vertu de laquelle se produit une sensation spécifique, nous devrions dire que le *sensorium* est constitué par des substances différentes qui possèdent chacune des énergies spécifiques. C'est une hypothèse soutenable; mais elle n'a aucune preuve directe en sa faveur; et par contre c'est un fait que les centres nerveux sont constitués par ce que les physiciens et les chimistes s'accordent à reconnaître pour être une seule et même substance. Les seules différences que l'on puisse reconnaître sont des différences *anatomiques,* c'est-à-dire de distribution et de connexion. Mais ces différences suffisent amplement pour expliquer les différences d'usages et de *fonctions.* Les différences anatomiques des appareils respiratoires, digestifs ou moteurs, expliquent les différences de leurs fonctions. Si les usages du cerveau sont différents de ceux du cervelet, et si les usages du cervelet et du cerveau diffèrent de ceux de la moelle épinière, les dispositions anatomiques ne fournissent-elles pas une explication suffisante? Il faut insister sur ce point parce que, même en acceptant l'existence de substances hypothétiques qui auraient des énergies spécifiques, on doit reconnaître que les différences anatomiques sont des facteurs indispensables.

G. H. Lewes.

# LE NOMBRE NUPTIAL

## DANS PLATON

### I.

I. Il y a au livre VIII de la République de Platon, une phrase, — un *locus mathematicus*, — célèbre par son obscurité, et pour laquelle il n'a pas été donné jusqu'à présent, que nous sachions, d'interprétation complète.

Socrate vient de tracer la forme idéale de gouvernement, qui offrirait, d'après lui, la perfection, en tant du moins qu'on peut rêver de la réaliser ici-bas; il va maintenant parler des diverses formes réelles des Etats, et montrer en même temps, pour mieux faire saisir le caractère véritable de chacune de ces formes, comment se font les changements de l'une à l'autre. Et tout d'abord, il admet que son gouvernement parfait lui-même doit, à la longue, finir par s'altérer, par dégénérer en une forme inférieure. Il s'agit d'expliquer la cause de cette inévitable évolution. Faisant allusion au début de l'Iliade [1] :

« Veux-tu, « dit-il à Glaucon, » qu'à l'exemple d'Homère, nous « invoquions les Muses, que nous les priions de nous dire la première « origine du désordre? Qu'à la façon des tragiques, nous leur don- « nions la parole? Qu'elles badinent et nous traitent comme des « enfants avec lesquels on joue? Qu'elles tiennent plutôt un langage « sérieux et élevé? »

« Comment cela? » demande Glaucon.

« Voici ce qu'elles pourraient dire. — Certes, il est difficile d'é- « branler un Etat constitué de la sorte; mais tout ce qui naît doit « mourir. Cette constitution ne peut donc durer éternellement; elle « périra et comment périra-t-elle? Pour tout ce qui naît sur la terre, « plantes attachées au sol, animaux se mouvant au-dessus, il y a « fécondité et infécondité de l'âme et des corps, d'après des révolu- « tions de temps faisant concorder, pour les différents êtres, diffé-

1. Platon. Edition Didot, vol. II, p. 144, 30-145, 19.

« rentes périodes dont les cycles sont plus ou moins rapidement « parcourus, selon que la vie de ces êtres est de plus ou moins « courte durée [1]. Quant à régler l'heur ou le malheur de vos nais- « sances, si sages, si bien instruits que soient les chefs de votre « Etat, ils n'y parviendront ni par l'expérience ni par le raisonne- « ment; cela est au-dessus d'eux; ils feront donc naître des enfants « quand il ne l'aurait pas fallu.... »

C'est ici que commence la phrase obscure dont voici le texte [2] : ἔστι δὲ, θείῳ μὲν γεννητῷ, περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ, ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναι τε καὶ δυναστευόμεναι, τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβούσαι, ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπεφήναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς, δύο ἁρμονίας παρέχεται, τρὶς αὐξηθεὶς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις ἑκατὸν τοσαυτάκις, τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ προμήκει δὲ ἑκάστων μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, ἑκατὸν δὲ κύβων τρίαδος.

« L'ensemble de ce nombre géométrique, continue Socrate, est le « maître de la fortune et de l'infortune des naissances; lors donc « que, dans leur ignorance, vos Gardiens uniront en temps inop- « portun les épouses aux époux, il naîtra des enfants qui ne seront « ni bien doués, ni d'un naturel heureux; ils en choisiront bien les « meilleurs pour leur succéder, mais ceux-là même n'en seront pas « vraiment dignes. Gardiens à leur tour, ils commenceront par nous « négliger; ils n'estimeront plus à leur juste valeur, ni en premier « lieu la musique, ni à son tour la gymnastique; dès lors votre jeu- « nesse ne sera plus soumise à la discipline des Muses. Les nouveaux « chefs qui en sortiront, désormais tout à fait au-dessous du rôle des « Gardiens, ne sauront plus discerner exactement les races d'Hé- « siode, les vôtres aussi, ces races d'or, d'argent, d'airain et de fer. « Dès que le fer sera mêlé à l'argent, l'or à l'airain, voilà l'inégalité, « la disproportion, le défaut d'harmonie qui, partout où on les ren- « contre, engendrent la guerre et la haine. Telle est l'origine du « désordre, quelque part qu'il survienne. »

II. Nous ne nous proposons pas de commenter tout ce passage;

1. Ὅταν περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι, βραχυβίοις μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας.

2. Nous adoptons le texte de Bekker, qu'on peut trouver dans les notes de la traduction de Cousin. Nous y faisons toutefois un léger changement, en substituant, d'accord avec d'anciennes leçons, ἑκάστων à ἑκατὸν après προμήκει δὲ. Le texte de Schneider, dans l'édition Didot, présente diverses variantes sur lesquelles nous n'insisterons pas. L'absence d'une interprétation littérale quelconque a privé jusqu'à présent la critique philologique d'un des éléments de discussion les plus sérieux.

notre but est plus circonscrit; il s'agit de donner un sens à la phrase grecque que nous avons reproduite, et de déterminer, d'après elle, un nombre particulier. Nous garderons seulement, en thèse générale, cette notion que le nombre inconnu devait représenter, pour Platon, une période en proportion avec la vie humaine et exerçant une influence marquée sur la génération.

Nous ne fatiguerons pas non plus le lecteur par l'exposé des diverses conjectures émises par les nombreux commentateurs qui, depuis la Renaissance, ont tenté la solution du problème [1]. Tous ces essais ont échoué devant l'impossibilité de donner aux termes mathématiques employés par Platon, un sens qui pût satisfaire aux hypothèses mises en avant. Mais la plupart de ces hypothèses ont été conçues d'après des éléments étrangers au texte même, et que nous devons passer rapidement en revue pour savoir ce qu'on en peut tirer réellement. Nous voulons parler des témoignages de l'antiquité au sujet des diverses périodes que l'on a pu considérer alors comme réglant les choses de la terre. Dans d'autres passages de Platon lui-même, chez d'autres auteurs à consulter, on retrouve aussi quelques vagues échos des chants de ces Muses sérieuses et mathématiciennes, qui redisaient dans les jardins d'Hékadèmos les « énigmes logistiques » des sages de Sicile et d'Italie. Il faut tout d'abord discerner ceux de ces échos qui peuvent nous indiquer le chemin de la vérité et ceux qui ne feraient que nous égarer.

III. Si par θείῳ γεννητῷ, on entend le monde divinement engendré, Platon fait évidemment allusion, dans le commencement de la phrase obscure, à un dogme pythagoricien fameux, à la période cosmique dite « la grande année. »

Lorsque les huit mobiles (les sept planètes et la sphère des fixes) ont repris chacun par rapport à la terre et par conséquent aussi par rapport à chacun des sept autres, leur situation originelle, une grande année s'est écoulée.

Nous n'avons pas à examiner ici les différentes valeurs [2] que l'on a prétendues, dans l'antiquité, devoir être assignées à cette grande année; nous devons nous borner à l'opinion de Platon lui-même, suffisamment exprimée sur cette période dans le Timée.

Il y croit fermement; il la définit avec précision; il lui attribue

1. On trouvera sur ce sujet, dans la traduction de Cousin, une note très-longue, sinon complète.

2. Remarquons toutefois qu'on ne peut s'appuyer sur aucun témoignage précis pour attribuer aux Pythagoriciens, comme M. J. Hunziker (Platon, éd. Didot, vol. III), le nombre de dix mille ans, ni pour qualifier ce nombre de parfait (τέλειος).

certainement une influence majeure sur les phénomènes dont la terre est le théâtre; cette croyance est le point de départ d'un mythe des plus hardis, développé dans le Politique. Mais il s'est bien gardé de proposer aucun nombre parfait pour cette année parfaite; au milieu des singulières audaces mathématiques du Timée, ce silence est significatif; le problème est réellement déterminé pour Platon, mais il est insoluble dans l'état de la science à son époque; ce nombre « parfait » existe, mais il est inconnu.

Dire qu'il y a une grande année, c'est simplement poser en principe que la durée de chaque révolution planétaire est commensurable avec le jour sidéral; or, au temps de Platon, l'astronomie était assez avancée pour que l'on sût avec certitude que la mesure de ces durées n'était pas, en tout cas, un nombre entier de jours; il en résultait forcément que le nombre de la grande année devait contenir beaucoup de facteurs premiers différents et dépasser d'ailleurs comme valeur les nombres facilement concevables pour les anciens (πολλὰς περιόδων μυριάδας, Platon, I, 584, 15-16, in *Politico*).

Enfin tout nombre énoncé pour la grande année pouvait être soumis à un critérium à la portée de chacun, la concordance avec le cycle de Méton.

Dans ces conditions, attribuer à Platon un nombre déterminé quelconque pour la grande année, c'est le supposer gratuitement capable d'une absurdité qu'il faut laisser à d'autres. Nous ne pouvons donc rien tirer de la période cosmique, puisqu'il s'agit au contraire évidemment, dans la phrase obscure, d'un nombre déterminé et déterminable.

IV. Si par θείῳ γεννητῷ on entend l'âme (cf. le Politique), la première allusion de Platon se rapporte à une période palingénésique, c'est-à-dire réglant la transmigration des âmes.

On sait, soit par le Phèdre, soit par le mythe d'Er dans la République, que Platon admettait que tous les mille ans, chaque âme entrait dans un nouveau corps mortel. Cette période est devenue classique (Virgile); mais elle n'appartient pas particulièrement aux pythagoriciens, comme on serait tenté de le croire. Ceux-ci, d'après les « *Theologumena Arithmetices*, » auraient préféré le nombre 216, cube du parfait 6, comme 1000 est le cube du parfait 10 [1].

D'après le Phèdre, les âmes tombées du ciel subiraient sur la terre l'épreuve de neuf vies successives (réduites à trois pour les philosophes), et reviendraient enfin à leur point de départ après un cycle de dix mille ans.

1. Rien ne prouve d'ailleurs que ces nombres 216 ou 1000 aient pu jamais être eux-mêmes qualifiés de parfaits.

Il y a certainement dans le Phèdre une « énigme astronomique ; » mais pour Platon écrivant la République, la myriade n'était pas une période cosmique, ainsi que nous l'avons démontré ; ce ne pouvait être qu'une période palingénésique, dans laquelle on ne peut d'ailleurs méconnaître les τρισμυρίαι ὧραι d'Empédocle ; les périodes du Phèdre viennent ainsi directement ou indirectement des Égyptiens (Hérodote, *Euterpe*).

Admettons provisoirement l'allusion à la période de 10,000 ans ; il faudra en conclure que Platon parle de deux nombres, l'un que l'on connaît, relatif au « divinement engendré, » l'autre qui reste à déterminer, relatif à « l'humainement engendré » (ἀνθρωπείῳ).

Une ingénieuse hypothèse a été émise pour résoudre le problème en partant de ces données ; nous ne la discuterons particulièrement d'ailleurs que parce qu'elle est admise comme la plus plausible dans l'édition de Didot (vol. III, 1873. J. Hunziker).

On explique ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν par « le rapport $\frac{4}{3}$ de ces nombres ; » on conclut que le second est les $\frac{3}{4}$ du premier, soit 7,500 ans. On montre, par un rapprochement de dates, que Platon a donné, dans le Timée, une durée égale à l'ancienne Athènes contemporaine des Atlantes ; ce serait donc là la période assignée au maintien de l'état parfait[1].

On peut objecter tout d'abord à cette hypothèse, reconnue d'ailleurs insuffisante pour l'interprétation complète du passage obscur :

1° Que de pareils rapprochements entre le Phèdre et le Timée, œuvres aussi différentes par leurs sources que par leur date, demanderaient la plus grande réserve ;

2° Que Platon n'indique nullement que le nombre géométrique maître de la fortune ou de l'infortune des naissances, représente la durée maximum de l'état parfait et qu'on fait à cet égard une déduction très-contestable ;

3° Que l'ancienne Athènes, dans l'Ἀτλαντικὸς λόγος, ne dégénère nullement comme l'État parfait de la République, qu'au moment où elle est le plus florissante, elle disparaît dans un cataclysme (phénomène cosmique), le troisième avant celui de Deucalion, indication qui ne concorde guère avec la durée prétendue de 7,500 ans.

Mais l'explication grammaticale qui sert de base à tout cet échafaudage est elle-même bien peu solide. Il faudrait λόγος et non πυθμὴν.

Si l'on réduit une fraction ou un rapport (λόγος) à sa plus simple expression, cette expression est, dans le langage mathématique de

1. C'est l'opinion adoptée par Zeller dans sa *Philosophie der Griechen*.

l'antiquité, le πυθμὴν de ce rapport, comme aussi des rapports ayant la même valeur.

Platon a bien le droit de dire πυθμὴν ἐπίτριτος au lieu de πυθμὴν τῶν ἐπίτριτων λόγων, pour désigner le couple 4 : 3 de deux nombres premiers entre eux; mais entendre par ὧν des nombres étant dans ce rapport, ce serait lui faire commettre un lapsus singulier, comme si l'on disait en français, — la valeur irréductible de deux nombres — pour — la valeur irréductible du rapport de deux nombres.

On peut consulter à cet égard Théon de Smyrne (Paris, 1644, in-4°, édition Bouillaud, II, 19), auteur auquel nous aurons souvent occasion de recourir.

V. L'art de Platon lui permet d'éveiller presque nécessairement l'idée des périodes cosmiques et palingénésiques, qui font partie de ses dogmes, tandis qu'il ne désigne logiquement et ne peut désigner qu'un seul nombre, relatif à la fois au divinement et à l'humainement engendré, θείῳ μὲν.... ἀνθρωπείῳ δὲ. S'il y avait en effet deux périodes, ni l'une ni l'autre ne donnerait vraiment l'ἀριθμὸς κύριος; il faudrait en considérer une troisième résultant de leur combinaison.

Nous arrivons donc aux périodes spéciales à la vie humaine.

Toutes les périodes de ce genre, admises par les Pythagoriciens, ou leurs imitateurs, paraissent dominées par le nombre 7.

Citons Théon de Smyrne, II, 47.

« Les accroissements du fœtus se font par semaines.

« Il devient parfait après sept semaines, suivant ce que semble « indiquer Empédocle dans « les Expiations. » D'après quelques « autres, le mâle serait parfait en cinq semaines [1].

« Le fœtus est viable après sept mois [2].

« Les enfants font leur dentition à sept mois et perdent leurs pre- « mières dents à sept ans.

« Dans le second septenaire, se forme la liqueur séminale et se « développe la puberté. Pour la barbe, c'est surtout pendant le troi- « sième, qui détermine aussi l'accroissement de la taille. Celui de la « corpulence se fait pendant le quatrième..... »

On sait que la fameuse période du septenaire est vieille comme la médecine.

1. Si entre 6 (nombre parfait) et son double 12, on intercale la moyenne arithmétique, 9, et la moyenne harmonique 8, $(\frac{1}{8} = \frac{1}{2}\left(\frac{1}{12} + \frac{1}{6}\right)$ la somme des quatre nombres est 35 ou cinq semaines; le produit par 6 donne 210 ou sept mois.

Si l'on fait la même opération entre 6 et son triple, on a $(6 + 9 + 12 + 18) + 6 = 270$, temps de la gestation complète. (Theologumena).

2. Toutefois des pythagoriciens préféraient prendre au lieu de 210 jours pour les sept mois le nombre $216 = 6^3$. Lorsque le fœtus est viable, si le corps n'est pas complétement formé, l'âme y est définitivement attachée.

Mais les Pythagoriciens avaient, en dehors de ces périodes, des nombres particulièrement nuptiaux.

Nous avons d'assez nombreux documents à ce sujet; mais il faut remarquer qu'ils sont postérieurs à Platon, et que le passage de la République est peut-être la preuve la plus sérieuse que l'on pourrait donner de la croyance à un nombre nuptial dans l'ancienne école pythagoricienne.

Pour la nouvelle école, on connaît les nombres 5, 6, et $30 = 5 \times 6$. (Voir par exemple Rabelais, *Pantagruel*, livre III, ch. 20.)

Mais il nous faut citer deux passages topiques.

« Théon de Smyrne, II, 45. — Le nombre 6 est parfait;... aussi « l'appelle-t-on mariage (γάμος) parce qu'il rend l'œuvre du mariage, « les enfants, semblables aux parents.

« Plutarque (*sur Isis et Osiris*, 56). — Les Égyptiens paraissent « s'être figuré le monde sous la forme du plus beau des triangles; « de même que Platon, dans sa République, semble l'avoir employé « comme symbole de l'union matrimoniale. Ce triangle a son côté « vertical composé de 3, la base de 4, l'hypoténuse de 5 parties, et « le carré de celle-ci est égal à la somme des carrés des autres « côtés. Le côté vertical symbolise le monde, la base la femelle, et « l'hypoténuse la progéniture des deux [1]. »

Nous avons à faire dès maintenant plusieurs remarques importantes.

En premier lieu, nous trouvons des nombres beaucoup moins considérables que pour les périodes palingénésique et cosmique.

Nous sommes confirmés dans l'opinion probable à priori que ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγὲς désigne le groupe des nombres 3, 4, 5, côtés d'un fameux triangle rectangle.

L'interprétation complète de la phrase obscure de la République était inconnue dès le temps de Plutarque.

Il n'en aurait pas été sans doute ainsi si Platon eût homologué simplement une opinion pythagoricienne en adoptant un nombre parfait nuptial, le nombre 6 par exemple auquel il fait peut-être une allusion indirecte, en même temps qu'aux autres périodes dont il a été parlé. Il aura voulu proposer un nombre différent, qu'il a défini longuement dans des termes probablement assez clairs pour ses contemporains, mais dont le sens s'est rapidement perdu par suite de la désuétude dans laquelle est tombée la langue mathématique de son époque, encore trop vague et flottante. En tout cas, il est probable que son nombre nuptial ne représentait pas un laps de temps relativement considérable.

1. Dans ce triangle, 6 est la surface.

VI. Si le sens du passage était perdu dès le temps de Plutarque, on ne peut guère espérer trouver des explications utiles dans les auteurs postérieurs.

Le scholiaste (Platon, éd. Didot, vol. III, p. 330), néo-platonicien pur, ne dit pas un mot de la question qui nous occupe; il s'étend sur le terme θεῖον γεννητὸν; quant au nombre parfait, il le considère comme entièrement idéal, et déclare qu'il ne peut être nombré.

Rien non plus dans Théon de Smyrne, qui écrit pourtant « sur les connaissances mathématiques nécessaires pour la lecture de Platon. »

Bouillaud a reproduit à la page 293 de son édition de Théon un long passage de Jamblique, emprunté à son commentaire sur l'arithmétique de Nicomaque. Ce passage serait une intéressante scholie d'un endroit de l'*Epinomide*.

« Pour cela, les sciences sont nécessaires; d'abord la plus grande et « la première, celle des nombres, non pas concrets, mais celle de toute « la génération et de la puissance du pair et de l'impair en même « temps que ses rapports avec la nature des êtres... » (Platon, II, 514,28.)

Mais quoi que dise Jamblique, il est tout-à-fait à côté de la question qui nous occupe, ses considérations ne seraient en situation qu'après la première naissance des enfants mal doués, alors que précisément les Muses ont abandonné les énigmes mathématiques, et vont revenir aux anciens badinages de l'Hélicon.

Avant Plutarque, nous ne trouvons qu'Aristote qui, sur Platon et pour un passage mathématique, ne doit, comme on sait, quoique contemporain, être consulté qu'avec la plus grande réserve.

Voici ce qu'il dit dans ses *Politiques*, Livre V, ch. 10, édition Didot.

« Dans la République, Platon parle des révolutions sous le nom de « Socrate, mais ce qu'il en dit n'est guères satisfaisant; car l'évolution « qu'il attribue à la forme de l'Etat qu'il prend pour la meilleure et la « première n'est pas particulière à cette forme. Il dit en effet que rien « ne subsiste perpétuellement, que tout doit changer dans une cer- « taine période; ἀρχὴν δ' εἶναι τούτων ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι « συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται, λέγων ὅταν ὁ τοῦδε γραμματος ἀριθμὸς « τούτου γένηται στερεὸς; la nature produirait alors des enfants mal doués « et rebelles à la discipline; ceci est peut-être assez juste, c'est admet- « tre qu'il y a des hommes qu'il est impossible de rendre réellement « bons par l'éducation. Mais pourquoi une telle révolution serait-elle « particulière à cette forme de l'Etat qu'il dit être la meilleure, plutôt « qu'à toutes les autres, bien plus qu'à tout ce qui naît? D'autre part, « si c'est le même temps qui change toutes choses comme il le dit,

« celles qui n'ont pas commencé ensemble, changeraient ensemble ; « ainsi celle qui aurait commencé la veille du jour où finit la période, « changerait donc le lendemain avec toutes les autres. »

Nous avons à préciser le sens qu'Aristote attribue au texte de Platon, et à discuter jusqu'à quel point ce sens est admissible.

La période de Platon a, pour Aristote, un cours déterminé ; elle commence et finit à jour préfix ; cette interprétation est la première qui se présente à l'esprit, et le suffrage du Stagirite est certainement considérable.

Mais dans ce cas, il est difficile de comprendre que cette période ne soit pas conçue et présentée comme astronomique ; que d'autre part Platon déclare impossible la constatation effective de son influence, constatation à laquelle il semble qu'une série d'expériences et de recherches historiques rationnellement conduites, mènerait infailliblement.

Nous croyons enfin que les termes περιτροπαὶ ἑκάστοις κύκλων περιφορὰς ξυνάπτωσι s'expliquent mieux en admettant l'hypothèse de périodes commençant à la naissance de chacun des deux époux ; l'opportunité de leur union consisterait alors dans la concordance de certaines époques des deux périodes respectives.

D'un autre côté, Aristote admet que la fin de chaque période amène infailliblement une révolution, ce qui conduit à supposer que la durée de la période doit avoir une valeur relativement considérable. Nous avons déjà rejeté ces conclusions. Supposons, par exemple, que la période de Platon soit la période astronomique la plus courte, le mois lunaire, qu'il admette, comme le faisait Hésiode (*Travaux et jours*), des jours heureux et malheureux pour la génération des garçons et des filles ainsi que pour les mariages, et que ces jours ne soient pas observés, il s'écoulera encore un laps de temps considérable avant qu'il y ait probabilité suffisante de ne pas trouver parmi les enfants de sa République qui naîtront néanmoins bien doués, le nombre nécessaire pour remplir les fonctions de gardiens. Aristote a donc exagéré à plaisir les conséquences du dogme qu'il attribuait à Platon.

Arrivons enfin à ce que nous pouvons tirer de la citation pour l'intelligence du « locus mathematicus » proprement dit.

Nous avons donné le texte grec de l'endroit où Aristote reproduit un membre de la phrase de Platon, en y ajoutant une sorte de glose.

Rien ne prouve qu'il ait eu la parfaite intelligence du passage, mais il devait avoir quelques lumières, fournies par la tradition prochaine, et quoique ce qu'il dise soit pour nous à peu près aussi obscur que

le texte commenté, nous devons éviter de nous mettre en contradiction formelle avec lui.

Nous inférons en premier lieu que la seconde partie de la phrase de Platon à partir de ὧν ἐπίτριτος π. π. συζυγεὶς, suffit à la construction du nombre inconnu, puis qu'Aristote néglige tout ce qui précède ;

En second lieu, d'après l'emploi du terme διαγράμματος (figure), que l'expression de Platon citée par Aristote signifie bien le triangle 3,4,5, comme le disait Plutarque, et que ce triangle est le principe, le point de départ des périodes.

Quant à la glose « voulant dire lorsque le nombre de cette figure devient solide » il est impossible d'y voir, comme cela devrait être logiquement, soit une explication de δύο ἁρμονίας, soit une périphrase remplaçant τρὶς αὐξηθεὶς ; il n'y a qu'un sens rationnel admissible, l'indication qu'il faut multiplier l'un par l'autre les trois nombres 3,4,5, de manière à obtenir le nombre 60 solide, c'est-à-dire formé par trois facteurs inégaux.

## II.

VII. Nous avons épuisé les données extérieures au texte de Platon ; il est temps de proposer notre interprétation.

Le point de départ consiste à admettre que le disciple de Socrate, loin de vouloir poser une énigme insoluble, a fait parler son maître de la façon la plus explicite, et que c'est là précisément le motif pour lequel aucun contemporain ou successeur immédiat n'ayant cru à propos d'enfoncer une porte réellement ouverte, elle est devenue, pour ainsi dire, infranchissable dès que le changement de la langue mathématique en a obstrué les avenues.

Nous supposerons donc qu'après l'exposé des propriétés et de la génération du nombre nuptial, Platon l'a énoncé à la place logique, dans les quatre derniers mots de la phrase, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος, que nous ferons dépendre grammaticalement de δύο ἁρμονίας.

Cent cubes du nombre trois, ou $100 \times 33 = 2700$.

Le nombre cherché serait donc 2700 jours, soit 90 mois de 30 jours, soit sept ans et demi de 360 jours.

Platon aurait donc voulu substituer à la fameuse période du septenaire un nombre voisin, possédant des propriétés arithmétiques plus remarquables ; sa tentative n'aura pas réussi [1].

1. On peut remarquer que 2700 est le produit par 10 (décade pythagoricienne) de 270, durée de la gestation, ce qui explique le choix de ce nombre pour une

Nous n'avons fait qu'une hypothèse plus ou moins plausible; mais nous pouvons la soumettre à un critérium presque décisif. Il faut qu'elle permette d'expliquer avec une facilité suffisante, la seconde partie de la phrase obscure, celle qui a précisément fait jusqu'à présent le désespoir des commentateurs.

Nous allons traduire littéralement cette partie :

« Deux harmonies » (chacune de 2700, comme nous le supposons), « l'une également égale cent autant de fois, l'autre égale en dimen- « sions à l'harmonie allongée de chacun des nombres des diagonales « de 5, les énonçables étant chacune diminuée de 1, et les non- « énonçables de 2. »

Avant de rechercher la signification précise du terme « harmonie, » nous pouvons identifier immédiatement la qualification de la première harmonie (ἴσην ἰσάκις.... τοσαυτάκις) avec l'expression ἰσάκις ἴσος ἰσάκις, qui est classique chez les mathématiciens grecs, pour désigner un nombre produit de trois facteurs égaux, c'est-à-dire un cube.

Ἑκατὸν devant τοσαυτάκις indique évidemment que ce cube doit être répété cent fois. Il s'agit donc simplement ici de la construction immédiate. $100 \times (3 \times 3 \times 3) = 2700$.

Le nombre 100, par là même qu'il est énoncé, doit être mis en dehors de « l'harmonie. »

Nous concluons dès lors facilement que Platon entend ici par ce terme, — ἁρμονία — une décomposition d'un nombre en facteurs représentant des longueurs de cordes en accord. Dans cette première décomposition, il y a trois cordes à l'unisson.

Cela était, sans aucun doute, emprunté aux théories pythagoriciennes d'alors, qu'il est aisé de reconstituer en partie.

Les Pythagoriciens admettaient comme harmoniques, à l'exclusion de tous autres, les rapports entre un nombre et son multiple, ou bien entre deux nombres différant d'une unité (λόγος ἐπιμορίος) [1].

Ces rapports harmoniques étaient d'autre part, pour eux, arithmétiquement parlant, les seuls προσήγοροι καὶ ῥητοὶ, les seuls « énonçables; » à la différence de tous autres, ils pouvaient, en effet, s'exprimer par un seul mot grec [2].

période relative à la génération. De même en multipliant par 10 le nombre 216 (temps après lequel le fœtus est viable), on trouve 6 années de 360 jours, période qu'on peut, d'après Théon, attribuer aux Pythagoriciens, et à laquelle on peut supposer que Platon aurait fait une vague allusion.

1. Ἐναρμόσαντες δὴ διὰ τοῦτου τοὺς ἐπιμορίους καὶ πολλαπλάσιους ταῖς συμφωνίαις. (Ptolémée, Harmoniques, I, 5).

2. C'est un contre-sens de traduire ἀῤῥητὴ par « irrationnelle, » même après Euclide. Pour ce dernier $\sqrt{a}$ (a étant ῥητή, et d'ailleurs ἀνισάκις ἄνισον, c'est-

Il n'y avait dès lors pour l'école, comme décomposition en deux facteurs, pour les nombres plans, que trois harmonies possibles :

1° Ἁρμονία ἰσάκις ἴση, si le nombre était carré parfait.

2° Ἁρμονία ἑτερομήκης, si le nombre était de la forme n (n + 1), produit de deux facteurs différents d'une unité.

3° Ἁρμονία προμήκης, si le nombre pouvait se décomposer en deux facteurs dont l'un fût le multiple de l'autre.

En supposant l'un des facteurs égal à l'unité (ce qu'il fallait d'ailleurs toujours faire si le nombre, comme ceux que nous allons trouver, était linéaire, c'est-à-dire premier, ou vraiment plan, c'est-à-dire produit de deux facteurs premiers seulement), cette dernière décomposition était toujours possible ; dans ce cas l'autre facteur ou la longueur de « l'harmonie allongée » est la valeur même du nombre.

VIII. Il résulte de ces données que pour la seconde « harmonie » du nombre 2700, « dont les dimensions sont égales à l'harmonie allongée de chacun des nombres des diagonales de 5, etc. », les facteurs sont les nombres représentant les diagonales eux-mêmes, après toutefois qu'on aura effectué les opérations indiquées subséquemment. Comme d'ailleurs on distingue les diagonales en « énonçables » et qu'il y en a deux au moins de chaque espèce, il y a au moins quatre facteurs.

Théon explique (I, 31) ce que sont les nombres diagonaux, et il donne le tableau suivant.

| Côtés. | Diagonales. | Double des carrés des côtés. | Carrés des diagonales. |
|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 2 | 1 |
| 2 | 3 | 8 | 9 |
| 5 | 7 | 50 | 49 |
| 12 | 17 | 288 | 289 |
| 29 | 41 | 1682 | 1681 |
| 70 | 99 | 9800 | 9801 |
| 169 | 239 | 57122 | 57121 |

Chaque côté se forme en ajoutant le précédent à la diagonale de celui-ci, chaque diagonale en ajoutant le côté correspondant au précédent ; de la sorte les carrés des diagonales diffèrent alternativement d'une unité en plus et en moins du double carré des côtés. Si donc sur une droite ayant pour longueur un côté quelconque du tableau ci-dessus, on construit un carré, la diagonale de ce carré, en réalité incommensurable, sera représentée approximativement par le nombre diagonal correspondant au côté choisi.

à-dire non carré parfait), quoique incommensurable avec a, est ῥητή, parce que dans le langage d'Euclide, cette ligne s'énonce facilement. L'irrationnelle est ἄλογος, par exemple $\sqrt{a + b}$, qui ne satisfait pas d'ailleurs à la même condition.

Prenons dans ce tableau la diagonale de 5 qui est 7 et la suivante qui est 17. Ces deux nombres sont « non-énonçables » ἀῤῥήτοι, par rapport à 5, d'après ce que nous avons dit, les rapports 7 : 5 et 17 : 5 ne rentrant pas dans les rapports simples admis par les pythagoriciens; il faut donc diminuer chacun de ces nombres de 2, ce qui donne 5 et 15.

Ces deux derniers nombres sont effectivement facteurs de $2700 = 36 \times 5 \times 15$, et 36 doit par suite être composé d'au moins deux facteurs égaux à des diagonales successives « énonçables » de 5, diminuées chacune d'une unité.

Il est clair que ces diagonales « énonçables » ne peuvent être que 5 lui-même (comme dans le tableau de Théon, 1 est diagonale de 1) et son double 10 (diagonale du carré construit sur la diagonale incommensurable du carré de côté 5) [1].

Et en effet $36 = 4 \times 9 = (5-1) \times (10-1)$.

La seconde harmonie correspond donc à la construction

$$2700 = 4 \times 9 \times 5 \times 15.$$

et aux accords suivants :

| | | |
|---|---|---|
| 15 — $ut_0$ | sixte majeure | quinte à l'octave. |
| 9 — $la_0$ | septième mineure | |
| 5 — $sol_1$ | tierce majeure | octave et ton. |
| 4 — $si_1$ | | |

Ces accords pouvaient être donnés par les cordes d'une lyre montée suivant le genre enharmonique d'Archytas. Ils n'existent pas, il est vrai, dans le genre diatonique, suivi dans le Timée ; dans ce genre, on n'admettait que les rapports entre les nombres 1, 2, 3, 4 du quaternaire pythagoricien et leurs puissances. Mais on ne peut s'étonner que Platon ait admis pour l'homme une harmonie inférieure en simplicité à celle du monde, du moment où cette harmonie était certainement connue de lui.

Si l'on essayait de trouver une troisième harmonie entre les facteurs du nombre 2700, on ne rencontrerait que la suivante :

| | | |
|---|---|---|
| 10 | ton mineur | sixte majeure | octave. |
| 9 | quinte | | |
| 6 | tierce mineure | septième mineure | |
| 5 | | | |

1. Nous avons traduit διάμετρος par « diagonale » parce que nous ne disons plus, comme Euclide, le diamètre d'un carré. La substitution d'un terme purement géométrique, à un terme qui a une signification originelle relative à des idées de mesure et de rapport, enlève peut-être quelque clarté à nos déductions. On peut comparer un passage du Politique (Ed. Didot, I, p. 581), qui les confirmerait, s'il en était besoin.

Mais tandis que l'harmonie d'Archytas repose sur l'accord de tierce majeure, celle-ci dérive de la tierce mineure, qui ne paraît avoir été introduite réellement dans la musique grecque que bien après Platon.

IX. Il semble que notre hypothèse a résisté victorieusement à l'épreuve à laquelle nous l'avons soumise, et que nous sommes dès lors en droit de la considérer comme suffisamment fondée. Certes, le langage de Platon peut paraître singulier ; mais même aujourd'hui, il serait peut-être difficile d'exprimer les mêmes idées plus simplement et notamment de trouver une relation moins compliquée entre les quatre nombres 4, 9, 5, 15. D'autre part, rien ne paraît indiquer que ce langage fût réellement obscur au moins pour ses contemporains initiés aux théories mathématiques des Pythagoriciens.

Poursuivons donc notre explication.

Le membre de phrase qui précède la partie que nous avons interprétée, ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται, τρὶς αὐξηθεὶς, se rapporte évidemment à une autre génération du nombre 2700, génération qui correspond aux indications de la première partie de la phrase (αὐξήσεις — αὐξηθεὶς).

D'après ce que nous avons vu sur la citation d'Aristote, cette génération consiste à partir du nombre $60 = 3 \times 4 \times 5$ et à lui faire subir une opération désignée par τρὶς αὐξηθεὶς.

Or $2700 = 60 \times 45$. En divisant 45 par 3, nous arrivons à cette conclusion, singulière au premier abord, qu'αὐξηθεὶς signifie ici une multiplication par 15.

Pour expliquer ce résultat, ce qui nous sera d'ailleurs facile, il faut exposer ce que l'on sait sur le nombre parfait.

Primitivement, les Pythagoriciens ont considéré comme parfaits les nombres obtenus dans leur quaternaire 1. 2. 3. 4., par la sommation successive des termes de cette progression arithmétique (série des nombres naturels).

Ce sont les nombres
$$3 = 1 + 2$$
$$6 = 1 + 2 + 3$$
$$10 = 1 + 2 + 3 + 4.$$

C'est ce qu'on a appelé plus tard les premiers nombres triangles [1].

Ils ont remarqué, parmi ces nombres parfaits, le nombre 6 comme jouissant d'une propriété singulière, à savoir qu'il est égal à la somme de ses parties aliquotes. Cette propriété fut regardée par eux

1. Il n'est pas douteux d'ailleurs qu'ils n'aient considéré la série indéfinie des triangles : 1, 3, 6, 10, 15, 21, 28, 36, 45, 55, etc., mais ils se sont naturellement arrêtés pour leurs nombres parfaits à 10, base du système de numération et total général de leur quaternaire.

comme une perfection spéciale, et ils classèrent les nombres en déficients (ἐλλιπεῖς) et abondants (ὑπερτελεῖς) suivant qu'ils étaient supérieurs ou inférieurs à la somme de leurs parties aliquotes.

Ils purent reconnaître assez facilement que le premier nombre parfait ὁλομελὴς après 6, comme ils paraissent avoir dit tout d'abord (*Theologumena*), était 28 ; mais le suivant est 496, déjà bien éloigné pour avoir été donné par tâtonnement.

Si on prend une progression géométrique dont le premier terme soit l'unité et la raison 2, et qu'on fasse la somme des termes de cette progression, toutes les fois qu'on obtiendra un nombre premier, en le multipliant par le dernier terme sommé, on aura un nombre parfait, c'est-à-dire égal à la somme de ses parties aliquotes.

Ainsi soit la progression ∺ 1 : 2 : 4 : 8 : 16.

$1 + 2 = 3$ nombre premier $3 \times 2 = 6$ nombre parfait.

$1 + 2 + 4 = 7$ nombre premier $7 \times 4 = 28$ d°

$1 + 2 + 4 + 8 + 16 = 31$ nomb. premier $31 \times 16 = 496$ d° [1]

Ce remarquable théorème forme le couronnement des « Arithmétiques » d'Euclide (*Éléments*, livre IX, 30), de même que la théorie, également pythagoricienne, des polyèdres réguliers termine sa « stéréométrie. »

C'est évidemment à la suite de la découverte de ce théorème que le terme « nombre parfait » prit la signification spéciale et précise qu'il a aujourd'hui en arithmétique.

Au temps de Platon, le sens en est encore flottant [2] ; le nombre 2700 n'est plus un nombre parfait pour Euclide, comme il semble l'être pour le chef de l'Académie ; quant à sa génération comme telle aux yeux de Platon, voici comme on peut la concevoir d'une façon analogue à celle des nombres 6 et 28, qu'il devait, avons-nous dit, connaître comme parfaits.

Αὐξήσεις signifie « des augmentations suivant les termes d'une progression géométrique. » Ce terme n'est pas devenu classique, mais on le retrouve encore dans Jamblique avec le même sens, qui devait être suffisamment précis du temps de Platon ; on sait le rôle que joue dans ses écrits (*Timée*, *Epinomide*) et chez les Pythagoriciens, la considération des progressions géométriques, particulière-

1. Voir Théon, I. 32. La formule :

$$(1 + 2 + 2^2 + .. + 2^n) \times 2^n$$

qui représente cette construction peut se mettre sous la forme

$$(2^{n+1} - 1) \times 2^n.$$

le nombre entre parenthèses étant supposé premier.

2. Peut-être l'expression ἐν ᾧ πρώτῳ, se rapporte-t-elle à un essai de classification des nombres τέλειοι, alors tenté dans l'Ecole, essai qui n'aura pas abouti ; c'est l'explication qui nous en paraît la plus satisfaisante.

ment suivant la raison 2, dont il s'agit ici évidemment, en l'absence de toute désignation particulière.

Δυνάμεναι τε καὶ δυναστευόμεναι, « en puissance et en effet », indiquent les deux phases de l'αὔξησις; formation d'un nouveau terme par duplication du précédent; addition du nouveau terme à la somme des précédents. Cette double détermination précise le sens attaché par Platon à αὐξήσεις [1].

Τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὅρους λαβούσαι.

Ὅρους signifie les termes de la progression, ἀποστάσεις des changements de valeurs.

Il répugne d'admettre qu'il s'agisse des trois changements de valeurs de l'un à l'autre des quatre termes que doit avoir la progression; il y aurait là une tautologie singulière surtout après le membre de phrase qui précède. C'est bien assez d'en avoir une plus bas dans προσήγορα καὶ ῥητὰ [2].

D'ailleurs ἀποστάσεις s'entend (République, IX, vol. II, 173, 32) du changement de valeur du premier terme au dernier. Il faut donc, en même temps qu'on prend quatre termes, répéter trois fois la série et bien entendu sommer le tout.

Soit pour point de départ, pour ἀρχὴ des progressions, un nombre que nous désignerons par $a$.

Prenons deux termes et une série, nous avons $a + 2a$

trois termes et deux séries $\begin{cases} a + 2a + 4a \\ a + 2a + 4a \end{cases}$

Enfin quatre termes et trois séries $\begin{cases} a + 2a + 4a + 8a \\ a + 2a + 4a + 8a \\ a + 2a + 4a + 8a \end{cases}$

Si nous prenons pour ἀρχὴ la dyade pythagoricienne, 2, symbole des choses qui naissent (γιγνόμενων), nous obtenons ainsi les nombres 6, 28 et 90.

Les deux premiers sont les deux premiers nombres parfaits ὁλομελεῖς, le troisième est le nombre nuptial de Platon en prenant pour unité le mois de trente jours.

1. Jamais δυνάμενη n'a pu signifier une puissance, un carré. Dans Euclide, c'est au contraire la racine carrée, commensurable ou non. C'est un participe moyen toujours transitif. La ligne $\sqrt{A}$ peut (δύναται) l'espace A (τὸ χωρίον A). Au contraire δύναμις a pu être pris dans les deux sens. Dans le Théètète, (I, 115, 34), il a le sens de racine incommensurable. Dans la Republiqu e livre IX (II, 173, 32), il signifie au contraire carré; c'est la signification classique (Diophante). Voilà un exemple frappant de l'état flottant de la langue mathématique à l'époque de Platon.

2. Cette dernière s'explique suffisamment pour « l'harmonie de la phrase et la cadence de la période. »

On obtient également ce nombre nuptial en prenant pour ἀρχή, 60, ainsi qu'il est indiqué dans la seconde partie de la phrase ; l'opération désignée par τοῖς αὐξηθεῖς et que nous venons de représenter, s'y trouve parfaitement précisée, puisque le nombre des termes de l'αὔξησις est indiqué dans la première partie et qu'il est corrélatif de celui des séries (ἀποστάσεις) répétées.

X. La première partie de la phrase de Platon est donc une définition arithmétique du nombre parfait dont il parle ; ce que nous en avons expliqué est la définition de sa génération ; il reste celle des propriétés qui en résultent et qui le font considérer comme parfait.

Ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπεφήναν.

Nous avons d'abord à déterminer le sens des participes génitifs qui dépendent grammaticalement de πάντα par l'intermédiaire d'ἀπὸ exprimé dans ἀπεφήναν.

Le terme « semblables » (ὁμοῖοι) est classique dans l'arithmétique grecque.

« Les nombres, plans et solides sont semblables quand leurs côtés « (facteurs) sont proportionnels » (Euclide).

Mais ici nous avons ὁμοιούντων dont la signification est active.

Soit deux nombres plans semblables, qui peuvent être représentés en général par $m^2A$, $n^2A$. Le nombre qui les rend semblables est évidemment leur moyenne géométrique mnA, telle qu'en divisant l'un des nombres et en multipliant l'autre par cette moyenne, on arrive à des résultats identiques de part et d'autre ; tout autre nombre intermédiaire sera au contraire ἀνομοιοῦν [1].

1. Cette explication résulte d'un important passage de l'Epinomide. (Ed. Didot, II, 514, 32).

« Après cette science, vient celle que l'on appelle assez ridiculement géomé« trie, et qui est une assimilation (ὁμοιώσις) de nombres non semblables entre « eux par nature, assimilation devenant manifeste dans les propriétés des « plans. Mais ce serait une merveille surhumaine, vraiment divine, si l'on pou« vait après cela concevoir les nombres de trois facteurs et de la nature des « solides, devenant de même semblables de dissemblables qu'ils étaient, par « un autre art analogue à celui qui est appelé géométrie par ceux qui s'en « occupent. »

L'auteur y veut dire qu'en géométrie plane, en représentant les nombres par des surfaces (rectangulaires), on peut toujours rendre semblables deux nombres quelconques ; on peut, en effet, toujours construire un rectangle équivalent à une surface donnée et semblable à un rectangle donné. Ce problème revient à trouver une moyenne proportionnelle entre deux droites, ce qu'on peut toujours faire avec la règle et le compas (problème plan), seulement cette moyenne est incommensurable, si les nombres donnés ne sont pas semblables arithmétiquement parlant.

Mais si l'on représente les nombres par des solides, pour rendre semblables de la même façon deux nombres quelconques, il faudrait intercaler entre eux

Nous n'avons besoin de considérer que la progression géométrique génératrice du nombre nuptial :

∺ a : 2 a : 4 a : 8 a.

Si on rapporte un terme quelconque à ses deux voisins immédiats, il est leur moyen proportionnel, ou pour parler comme le fait ici Platon ὁμοιοῦν τοὺς δύο ὅρους ; si on le considère, au contraire, par rapport à deux termes inégalement éloignés, il est ἀνομοιοῦν. Dans les deux cas d'ailleurs, son rapport avec chacun d'eux est simple, προσήγορος καὶ ῥητὸς ; il leur est multiple ou sous-multiple.

Considérons maintenant deux termes quelconques et ajoutons-les ou retranchons-les l'un de l'autre (αὐξόντων καὶ φθινόντων), nous engendrerons ainsi soit d'autres termes de la série, soit les nombres

3 a. 5 a. 6 a. 7 a. 9 a. 10 a. 12 a.

lesquels peuvent aussi, au moins les quatre premiers, être regardés comme μέσα ἀνομοιούντα par rapport aux termes de la série.

Or, chacun de ces nombres sera en rapport simple avec chacun des deux termes dont il provient.

Il suffit de le vérifier pour ceux engendrés avec le terme le plus élevé, 8 a.

| | |
|---|---|
| 8 a + 1 a = 9 a | 8 a — 1 a = 7 a |
| 8 a + 2 a = 10 a | 8 a — 2 a = 6 a |
| 8 a + 4 a = 12 a | 8 a — 4 a = 4 a. |

Les résultats de l'addition ou de la soustraction sont toujours multiples du plus petit terme.

Par rapport au plus grand, on a les λόγοι ἐπιμόριοι $\frac{9}{8}$, $\frac{5}{4}$, $\frac{4}{3}$, $\frac{8}{7}$, $\frac{4}{3}$, et le rapport de multiplicité 2.

Tous ces rapports étaient d'ailleurs harmoniques dès le temps de Platon.

$\frac{4}{3}$ accord de quarte } communs à toutes les
$\frac{9}{8}$ intervalle d'un ton majeur } échelles musicales.
accord de tierce majeure (genre enharmonique d'Archytas).
$\frac{8}{7}$ intervalle moyen (diatonique mou d'Archytas).

C'est, croyons-nous, l'ensemble de ces relations simples entre les termes servant à la génération du nombre parfait nuptial, que Platon aura résumé de la façon la plus concise possible.

En somme, voici comme nous traduirions à peu près la phrase, sans prétendre d'ailleurs ni être parfaitement intelligible, ni respecter scrupuleusement le texte :

« Comme pour ce qui est divinement engendré, il y a pour la gé-

deux moyennes proportionnelles, problème « solide, » insoluble avec la règle et le compas et d'ailleurs identique avec celui de la duplication du cube. C'était le grand desideratum de la « stéréométrie » pour Platon.

« nération humaine une période comprise sous le premier nombre « parfait, formé en sommant dans trois progressions semblables sui- « vant la raison double, quatre termes qui se trouveront toujours « deux à deux, avec leurs moyens, proportionnels ou non, leur « somme ou leur différence, dans des rapports simples et facilement « énonçables; si l'on fait cette triple série d'opérations sur le produit « des nombres du groupe 3, 4, 5, le résultat pourra recevoir deux « dispositions harmoniques, l'une suivant trois facteurs égaux qui « sera répétée cent fois, l'autre dont les facteurs seront des multiples « successifs de 5, diminués chacun d'une unité, et des diagonales « successives de 5, diminuées chacune de deux unités. Cent fois le « cube de trois forme ainsi l'ensemble de ce nombre géométrique, « qui... » ; par conséquent, pour nous, ce nombre = 2700.

PAUL TANNERY.

# ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

## I

### PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

W. Wundt. *Ueber den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenchaften.* (Influence de la philosophie sur les sciences expérimentales), Leipzig. Engelmann, 1876.

Cet opuscule (27 pages) est un discours d'ouverture prononcé à l'université de Leipzig. Il est, à certains égards, la contre-partie du travail, qui figure en tête de ce numéro et où M. Wundt a montré ce que la philosophie, sous sa forme actuelle, doit aux sciences particulières.

L'influence de la philosophie sur les sciences se traduit de deux manières principales : par la logique, par la métaphysique.

1° La logique « est la théorie des formes et des méthodes de la pensée et de la connaissance. » Elle influe aussi bien sur les sciences d'expérience interne que sur celles d'expérience externe.

En ce qui concerne les premières, prenons la psychologie : L'auteur montre comment elle s'efforce d'expliquer des faits telles que la perception sensorielle, l'association des idées, etc., par une activité logique de la pensée. Aristote appelait déjà la sensation un jugement, c'est-à-dire une opération logique. (On comprendra encore mieux l'importance que M. Wundt attache à ce point, si l'on se rappelle que dans ses deux importants ouvrages, *Menschen und Thierseele* et *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* il s'est efforcé, avec beaucoup de persistance et de ténacité, de montrer que toute l'activité psychique est au fond une activité logique; comment, par exemple, la simple perception d'un objet implique des jugements conscients ou inconscients de direction, position, etc. [1]. Pour l'expérience externe, notre connaissance et notre explication de la nature sont régies par deux concepts logiques, celui de *cause* et celui de *fin*, qui sont tous deux des formes propres de la

1. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur qui désirerait des éclaircissements sur ce point, à l'exposition que nous avons donnée des deux ouvrages de M. Wundt, dans la *Revue Scientifique* : en partic. 30 janvier et 6 février 1875.

pensée et qui se ramènent au principe fondamental de la connaissance, au *postulat* sur lequel elle repose tout entière, qui est le rapport du principe à la conséquence. Ce postulat peut s'exprimer encore sous cette forme : l'expérience, externe et interne, est soumise à la nécessité. « Mais il n'est rien qui porte en soi le caractère interne de la nécessité à un aussi haut degré que la pensée sous sa forme logique. La nécessité lui est immanente. »

2° De même que la logique est la forme de notre connaissance, la métaphysique en est la matière, le contenu général (*Inhalt*). Et comme la matière n'est pas pensable sans la forme, la métaphysique est toujours soumise à l'influence de la logique.

Retracer l'influence de la métaphysique sur les sciences expérimentales serait un travail sans fin : rappelons seulement celle qu'ont exercée Schelling, Hegel, Herbart; avant eux Bacon et Locke, sur l'empirisme et le matérialisme du siècle dernier. Il n'est pas même jusqu'à l'empirisme vulgaire qui ne se laisse pénétrer à son insu par la métaphysique dont il a peur : car, se fondant sur des préjugés de sens commun, il admet la réalité immédiate des données de la perception et cependant il sait que la physique et la physiologie montrent que les choses ne sont pas en réalité telles que nos sens nous les donnent.

Pour s'en tenir à deux seules questions, celles de la nature de l'âme et de la nature de la matière, n'est-il pas évident que la psychologie empirique est influencée par les théories métaphysiques, même chez ceux qui essaient le plus de s'y soustraire? La doctrine atomiste qui remonte à Démocrite, la doctrine dynamique de Leibniz et de Herbart, n'a-t-elle pas eu une grande influence sur les progrès de la physique et de la chimie moderne?

---

## II

## PHILOSOPHIE DES RELIGIONS

E. de Hartmann. *La Religion de l'avenir*, trad. de l'allemand. (Biblioth. de philos. contemp. Paris, Germer-Baillière, 1876).

Tandis que l'Allemagne protestante, à la suite du gouvernement prussien, s'engage presque tout entière dans une lutte suprême contre le catholicisme romain, le protestantisme, à son tour, se voit menacé par des adversaires aussi redoutables, quoique moins nombreux. Le *Culturkampf*, le combat pour la civilisation, lequel n'est qu'une forme supérieure de la lutte universelle pour l'existence, ne semble pas moins dirigé, au-delà du Rhin, contre l'avenir du protestantisme libéral que contre celui de la foi catholique.

Le vieux Strauss, le chef illustre de l'école de Tubingue, terminait sa carrière, il y a quelques années à peine, par une évolution inattendue

de son genre novateur qui n'a pas porté au sein du protestantisme, un trouble moins grand, que l'ouvrage capital par lequel le même auteur signalait ses débuts en 1835, la *Vie de Jésus*. A cette question, audacieusement posée : les protestants libéraux sont-ils encore chrétiens ? le livre de l'*Ancienne et de la nouvelle foi* (*der alte und der neue Glaube. Leipzig*, 1872), répondait sans hésiter par la négative, et concluait à la nécessité d'une foi nouvelle, fondée sur le culte de la nature, de la matière éternelle, sur la glorification d'une sorte de naturalisme à la Lucrèce.

Voici qu'un autre combattant, moins ancien dans les luttes de la libre pensée et de la foi chrétienne, mais dont le renom a devancé les années et dont l'ouvrage capital, la *Philosophie de l'inconscient*, vient en quelques années d'atteindre à sa septième édition ; voici que le plus célèbre des représentants actuels du panthéisme allemand, M. Édouard de Hartmann, entre à son tour dans la lice ; et, avec la franchise parfois brutale de son libre génie, rassemble et résume dans une sorte de réquisitoire, d'un bout à l'autre animé par une dialectique passionnée et soutenu par un savoir étendu, les arguments qui condamnent à l'impuissance les tentatives religieuses des protestants libéraux. M. de Hartmann ne recommence pas la tâche que M. Draper s'est proposée et a remplie avec tant de succès dans son livre sur les *Conflits de la science et de la religion* (chez Germer-Baillière, 3e édit. 1875). Tandis que M. Draper étudie surtout les conflits de la religion du syllabus et ceux de la science moderne, M. de Hartmann s'attache à démontrer l'opposition irréconciliable de la pensée moderne et du christianisme, sous quelque forme qu'il se présente. Considérant la démonstration comme faite en ce qui regarde, non-seulement le catholicisme romain, mais même le protestantisme orthodoxe, il s'applique surtout, comme Strauss, à mettre en lumière l'antagonisme profond du protestantisme libéral et de l'esprit du siècle.

Cette vigoureuse attaque, qui a ranimé les passions allumées déjà par le dernier livre de Strauss, a provoqué de nombreuses ripostes. Bornons-nous à signaler celle de l'auteur des *Lettres de Janus* et de l'*Histoire des Jésuites*, le professeur de théologie catholique de l'Université de Munich, M. Johannes Huber. Le public français ne saurait demeurer indifférent à ce débat. La cause, à laquelle de généreux et savants esprits, les Reuss, les Colani, les Michel Nicolas, les Réville, les Pressensé, les Bosc, les Athanase Coquerel, ont depuis nombre d'années, consacré tout l'effort de leurs prédications et de leurs écrits, se trouve directement menacée par la polémique de M. de Hartmann. Il faut relire, comme nous l'avons fait nous-mêmes, les opuscules, si modestes par leurs dimensions, mais si pleins d'éloquence émue, de savoir solide, et de bonne foi communicative, qui ont été publiés de 1865 à 1869 par MM. Bosc, Coquerel et Réville [1], depuis la récente évolu-

1. *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, par Réville, 1869, dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — *Le protestantisme libéral*, par

tion de l'idée protestante, si l'on veut juger avec quelque compétence l'argumentation de M. de Hartmann. Notre tâche n'est pas de prononcer ici entre les deux parties; il nous suffit d'avoir indiqué au lecteur les sources principales d'information, auxquelles il pourra puiser.

M. de Hartmann intitule son livre « *la Décomposition du christianisme et La religion de l'avenir* » (Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft) : c'est que son dessein est autant d'établir la nécessité et la possibilité d'une religion nouvelle, que de démontrer la décadence et l'impuissance irrémédiable de la foi chrétienne. Là est, à vrai dire, l'inspiration originale de son livre, et ce qui distingue sa tentative de l'œuvre plus ancienne et non moins radicale de Ludwig Feuerbach (das Wesen des Christenthums, 1841). Mais cela ressortira de l'analyse de l'opuscule de M. de Hartmann.

Après avoir, dans le premier chapitre, établi la nécessité d'une religion, mais d'une religion qui ne soit pas hostile au développement de la culture moderne, et affirmé comme une vérité indiscutable que le catholicisme ne répond pas à cette exigence, l'auteur se demande quelle peut être la mission historique du protestantisme. Ce n'est pas de reprendre l'œuvre du catholicisme, ni d'essayer d'adapter le christianisme aux besoins nouveaux de la société. Le rôle véritable du protestantisme est d'entretenir et de discipliner l'esprit de libre examen, et de préparer l'avénement d'une religion nouvelle. Les protestants orthodoxes ont eu tort de croire qu'après avoir ébranlé le principe d'autorité, ils pourraient conserver et maintenir un credo; et qu'il leur suffirait pour cela de remplacer la foi à l'église romaine par la foi à l'église primitive. En appelant les fidèles à l'interprétation individuelle des Écritures, ils ouvraient un libre champ à la diversité infinie des opinions, et mettaient en péril l'unité de la foi. Luther le pressentait déjà, et exprimait ses craintes à ce sujet dans une lettre curieuse, que cite l'auteur. Le protestantisme ne se fait pas moins illusion, s'il croit pouvoir concilier le christianisme avec la culture moderne. Le catholicisme, plus logique, s'est toujours gardé d'entreprendre une œuvre aussi chimérique. N'a-t-il pas récemment, dans le syllabus, déclaré bravement la guerre et lancé l'anathème à la culture moderne.

C'est qu'en effet il y a incompatibilité absolue entre le christianisme et la science. Les exigences de l'esprit scientifique sont entièrement étrangères à l'esprit religieux, qui se complaît dans l'incompréhensible, dans la contradiction, qui considère le besoin de la démonstration comme la marque d'une foi hésitante, et craint de voir s'éteindre sous le souffle glacé de l'abstraction la chaleur de la vie extérieure. « La religion, en tant qu'elle est un sentiment sûr de lui-même et « que ne trouble aucun scrupule scientifique, a la capacité de digérer,

M. le docteur Bosc, 1865. — *Des premières transformations historiques du christianisme,* par Athanase Coquerel fils, 1866.

« sans en être incommodée, ce qu'il y a de plus coriace en fait de con-
« tradictions. *Certum quia impossibile,* » dit Tertullien.

La nécessité inexorable de « se chercher un protecteur » pour se défendre contre l'hostilité du monde a pu seule décider la religion à unir de temps en temps ses destinées à celles de la science. C'est de cette union forcée qu'est née la théologie. Mais la théologie n'est faite que pour répondre à des besoins d'apologétique, et nullement pour satisfaire la curiosité ou les exigences de l'esprit scientifique : l'histoire du protestantisme, comme celle du catholicisme, le prouvent par d'irrécusables témoignages. En résumé, la religion ne s'associe à la science que dans l'espoir qu'un christianisme « paré des plumes de la culture mo-
« derne sera plus acceptable aux enfants du siècle. »

La religion chrétienne n'est pas moins hostile à l'art, qui vit surtout du culte de la nature, tandis que l'idéal du chrétien est, au contraire, le détachement, le mépris de la vie. Mais l'argumentation de l'auteur est ici trop brève pour paraître concluante.

M. de Hartmann insiste davantage sur l'opposition de la métaphysique et de la morale chrétienne avec les conceptions correspondantes du génie moderne. Nous rencontrons ici les affirmations capitales du livre, celles sur lesquelles l'auteur revient le plus complaisamment. « La conscience moderne s'insurge contre l'anthropomorphisme inséparable du théisme chrétien comme de tout théisme. » Elle ne veut plus accepter qu'un « Dieu immanent ou le Dieu des lois éternelles de la raison. » Au concept d'un Dieu personnel, séparé du monde et le gouvernant du dehors, au Dieu transcendant du christianisme qui agit sur le monde par des miracles, l'esprit moderne oppose invinciblement l'idée d'un Dieu immanent qui régit l'univers par des lois immuables ; et, pour sauver les droits menacés de la science, il n'hésiterait pas à faire appel au scepticisme et même à l'athéisme. Les conséquences pratiques, qui découlent du théisme chrétien, sont encore plus antipathiques à la conscience moderne que ses conséquences théoriques. En face de la volonté toute-puissante d'un Dieu personnel, la volonté humaine se sent asservie, anéantie, et perd son autonomie morale. Le devoir n'est plus un ordre qu'elle se donne à elle-même, mais le commandement d'une volonté étrangère et supérieure. Tandis que, depuis Kant, la moralité et l'autonomie de la personne humaine sont, pour la conscience moderne, deux termes identiques, le théisme chrétien affirme, au contraire, qu'ils sont contradictoires.

Au triple point de vue de la science, de l'art, de la moralité, le christianisme est donc l'ennemi de la culture moderne. La guerre d'extermination que se livrent l'État et l'Église, en Allemagne, n'est pas autre chose, au fond, que celle de l'esprit moderne et de l'esprit chrétien. Et cela est tellement vrai que les orthodoxes protestants prennent parti contre l'État, témoignant ainsi, à leur insu, que les intérêts du christianisme sont solidaires de ceux du catholicisme. « Un avantage remporté
« par l'ultramontanisme serait suivi instantanément d'une victoire des

« tendances orthodoxes ou évangéliques au sein du protestantisme ; le « triomphe de l'État sur le catholicisme balaierait ces microscopiques « adversaires comme en soufflant on nettoie un vieux bouquin. »

A la lumière de ces considérations générales, nous pouvons entreprendre l'examen historique et l'appréciation critique des diverses tentatives faites par l'exégèse protestante pour accommoder la doctrine chrétienne aux exigences de la culture moderne.

Le protestantisme n'a rompu avec l'interprétation catholique de la foi chrétienne qu'avec le dessein d'en ressaisir la forme primitive dans toute sa pureté. Luther croit retrouver ce véritable christianisme dans l'Évangile de saint Paul. Mais la doctrine paulinienne « n'a absolument rien de commun avec celle de Jésus. » D'ailleurs, le Christ de saint Paul, qui sauve le monde par sa mort des suites du péché originel et de la damnation éternelle, est un défi jeté à la raison et à la conscience de l'homme moderne. On a donc été obligé d'abandonner la doctrine paulino-augustino-luthérienne, et de chercher dans le Nouveau-Testament une autre base pour édifier ce « christianisme moderne », qui doit assurer la conciliation de la religion et du siècle.

Schleiermacher, et, après lui, Schelling, entreprirent de substituer l'évangile de saint Jean à celui de saint Paul. Ils avaient été frappés, avec raison, de la profondeur et de la beauté philosophiques des idées développées par le premier. Mais, moins encore que celle de St. Paul, la doctrine de saint Jean n'est l'expression authentique des idées de Jésus. Et puis elle fait violence, à son tour, à la pensée moderne par son dualisme manichéen qui oppose les enfants de Dieu et ceux du diable, condamnant ces derniers à la damnation éternelle, et surtout par l'affirmation, non moins décidée que chez saint Paul, de la divinité et de la fonction médiatrice de Jésus-Christ.

Le protestantisme libéral dut se résigner à une nouvelle évolution. Oubliant ou supprimant tout le développement ultérieur de l'idée chrétienne, il entreprit de revenir à la doctrine primitive et authentique, à la pure doctrine de Jésus. Mais la vraie doctrine de Jésus, si l'on écarte tous les éléments suspects dont la fausse sentimentalité ou la philosophie humanitaire de certains historiens l'ont enrichie, ne nous découvre en lui qu'un Juif, nourri des enseignements du Talmud, imbu des idées de sa race, et en partageant la foi profonde dans l'avénement social du règne de Dieu, dans la destruction prochaine du monde et la réalisation des promesses messianiques. « Rien n'était plus loin de la pen« sée de Jésus... que d'être le fondateur d'une nouvelle religion. A « l'instar des anciens prophètes, il ne voulait enseigner absolument que « le pur judaïsme, publiant en plus que l'accomplissement des promes« ses nationales de la religion judaïque était proche, se présentant « comme le messie attendu, » étendant enfin du peuple juif à l'humanité entière les promesses de la rédemption. Mais Jésus (et le protestantisme libéral n'hésite pas à l'admettre) ne s'est jamais donné pour Dieu. Il ne se regarda d'abord que comme un prophète élu de Dieu, et

finit plus tard par se considérer comme le Messie attendu. La pensée moderne ne peut pas plus partager les illusions de Jésus sur son rôle messianique, que sa foi dans la destruction prochaine du monde.

Quant aux autres enseignements de Jésus, ils consistent « en paraboles et en sentences, qui, attendu que Jésus acceptait simplement « la métaphysique de la théologie juive, ne disent rien, pour ainsi dire, « en fait de métaphysique et n'apportent rien de nouveau en morale. » La morale, en effet, s'y réduit aux préceptes mosaïques de l'amour de Dieu et du prochain, qui ne sont même pas suffisamment distingués des maximes de la morale utilitaire et de cette règle de la sagesse vulgaire : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qui te fût fait. C'est saint Jean, le premier qui a fait de l'amour le principe suprême de la morale, et qui l'a saisi dans son sens profond. « L'erreur fondamentale « des adhérents du christianisme est double : elle consiste à croire qu'il « faut chercher la valeur historique de Jésus dans sa doctrine plutôt « que dans son influence personnelle sur son entourage ; ensuite que « Jésus doit être considéré comme le fondateur de la religion chré- « tienne universelle. » Mais qu'on se demande ce qui resterait du christianisme, si l'on en retranchait tout ce que Jean et Paul y ont ajouté. A peine un fonds de croyances originales suffisant pour constituer une secte juive.

En réalité, ce que veulent les protestants libéraux en invoquant « le « christianisme de Christ, c'est envoyer leurs propres idées dans le « monde, c'est-à-dire envoyer les idées de la culture moderne naviguer « sous pavillon chrétien. »

Le protestantisme libéral, au fond, n'est pas chrétien. « Il ne cherche « qu'à profiter du respect pour la Bible, qui survit chez le peuple à la « ruine de la foi dans la révélation. » Mais c'est un jeu peu honorable, « un tour d'escamotage, » « un truc, » « une pure jonglerie. » Sans doute on n'a pas le droit de suspecter la sincérité des personnes, on ne peut que condamner leur illusion, et s'efforcer de la dissiper. Les protestants libéraux ont déjà une vague conscience de la fausseté de leur position : ils se sentent mal à l'aise en face de leurs adversaires. De là leur indignation contre l'indiscrète question et la brutale franchise de Strauss. Ils sont condamnés, en effet, à être plus intolérants que les protestants orthodoxes, par cela seul que leurs affirmations sont plus embarrassées que celles de ces derniers. Et ces hésitations ne leur permettent d'exercer qu'une influence médiocre sur les masses dont la foi robuste s'accommode mal des réserves et des distinctions subtiles.

Si le protestantisme libéral n'est pas véritablement chrétien, a-t-il, au moins, le droit de s'appeler une religion ? « L'homme qui porte en soi des « conceptions métaphysiques, telles que sa sensibilité en est affectée « d'une manière positive, a de la religion. » C'est par la métaphysique, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire par des conceptions générales sur l'origine, l'essence et la fin des choses, que sont inspirés et vivifiés dans chaque religion les pratiques du culte et les préceptes de la morale. Le

mystère n'est pas moins essentiel à la religion que la métaphysique. « Une métaphysique sans mystère n'aurait aucune action sur le sentiment religieux. »

Demandons-nous maintenant quelle est la métaphysique du protestantisme. Il évite d'en parler, ayant bien conscience de tout ce qui lui manque sous ce rapport. D'ailleurs, s'il veut être chrétien, il est obligé d'admettre la personnalité de Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme; et par suite, « si son théisme est sérieux, il est en dehors de la ligne du développement philosophique des dernières années. » Or le déisme antérieur à Kant ne saurait plus se faire accepter de la conscience moderne. « La vieille conception théiste du monde est devenue incom- « patible avec la conscience moderne, qui n'a plus de choix qu'entre le « naturalisme matérialiste à la Strauss, et le monisme ou le panthéisme « spiritualiste. » — Le mystère, avons-nous dit, fait partie de l'essence de la religion ; « mais le mystère se trouve aussi peu dans le théisme « que dans le matérialisme. » Est-ce la prière qui fournira l'aliment nécessaire au besoin religieux du mystère? Mais elle n'est plus, pour le protestant libéral, qu'une illusion « dont on a soi-même conscience, « mais que cependant il est bon de pratiquer à cause de ses heureux « effets psychologiques; quelque chose comme le juron énergique par « lequel un portefaix s'excite lui-même à de nouveaux efforts. »

Le protestantisme libéral n'ayant pas de métaphysique est très-embarrassé pour démontrer sa morale : car sans métaphysique, point de morale. Il cherche volontiers à s'autoriser de l'exemple de Kant ; mais, « si l'on y regarde de près, la raison pratique de ce philosophe a un « caractère très-métaphysique par le fait de son universalité. » L'éthique demande le détachement, l'oubli de soi-même. Le théisme, au contraire, confirme l'individu « dans l'illusion de la substantialité, et le provoque à « renouveler la révolte de Prométhée contre le créateur, qui l'a créé « sans lui en demander la permission. » Le prédicateur protestant se tire de la difficulté en invoquant d'ordinaire l'amour, comme principe moral : mais comment faire reposer la morale sur le fonds essentiellement individuel et mobile du sentiment?

En résumé, ni la vérité métaphysique, ni le mystère, ni la certitude morale, toutes ces conditions essentielles de la religion, ne se rencontrent dans la doctrine du protestantisme libéral. Un dernier et non moins important élément de la vie religieuse lui fait complétement défaut : je veux dire l'étonnement douloureux de l'âme devant le redoutable problème du mal, le dégoût d'un monde où la souffrance et le péché prédominent, le sentiment pessimiste enfin. C'est ce sentiment qui a donné partout naissance à la religion, et en particulier au christianisme. Le protestantisme, avec sa conception optimiste de la réalité, tarit la source la plus profonde des émotions religieuses.

Dans les deux derniers chapitres du livre, M. de Hartmann insiste sur la nécessité et la possibilité d'un renouvellement religieux. Loin de lui la pensée de vouloir fonder la religion de l'avenir : il se borne à inter-

roger l'histoire du développement de l'idée religieuse et l'état présent de la conscience humaine sur les conditions essentielles de cette religion nouvelle, qu'il appelle et qu'il prévoit. Elle devra représenter la synthèse du génie de l'Orient et de celui de l'Occident, concilier le monothéisme sémitique et le panthéisme aryen. Mais surtout, elle réunira tous les éléments que nous avons énumérés précédemment et qui constituent l'essence même de la religion.

Le monisme ou le panthéisme pessimiste, paraît seul à M. de Hartmann satisfaire à toutes ces conditions. « Le panthéisme, disait Henri Heine, est « la religion latente de l'Allemagne; » il contient aussi les germes d'où sortira la religion de l'avenir. Seul, il enseigne une métaphysique, qui fait au mystère sa part, sans méconnaître les droits imprescriptibles de la science; seul il permet de fonder une morale autonome et par suite vraiment désintéressée; seul enfin il porte en lui ce détachement, ce dégoût de la vie, qui inspire le sentiment religieux. Lui aussi, comme le christianisme, promet la rédemption du péché et de la souffrance par l'anéantissement du monde actuel, mais sans tromper l'homme par l'espoir décevant d'un monde meilleur, et sans lui permettre de compter, pour atteindre cette délivrance, que sur l'effort collectif et désintéressé de toutes les volontés individuelles, se sacrifiant au salut de l'humanité et du monde.

C'est dans les derniers chapitres de la *Philosophie de l'Inconscient*, qu'il faut chercher le complément des brèves indications de l'auteur. On y verra comment M. de Hartmann conçoit que pourra être satisfaite, dans la suite des siècles, l'aspiration suprême au Nirvana, que le panthéisme pessimiste doit développer et rendre toute puissante dans la conscience humaine; comment toutes les volontés raisonnables sont appelées à préparer par un travail incessant et à réaliser dans une conspiration finale l'anéantissement de l'univers et de la vie à l'aide des puissances destructrices que la science de la nature aura mises à leur disposition. Cette apocalypse du monisme pessimiste n'est certes pas la partie la moins étrange d'une métaphysique, qui ne ménage pas au lecteur français les sujets d'étonnement et même de scandale. Mais nous n'avons ici qu'à signaler ces curieuses et étranges conclusions pratiques d'une philosophie qui, par tant d'autres côtés, nous fait admirer l'originalité, la profondeur, la fécondité de ses principes.

Tel est, en résumé, le livre de M. de Hartmann. Les idées justes et neuves y abondent; la pensée est toujours nette et décidée, l'expression vive et ingénieuse, même dans sa crudité. On y peut regretter seulement que les jugements soient trop pressés et trop concis, et les affirmations souvent plus fréquentes que les preuves. Ce livre suppose des lecteurs capables de suppléer à l'absence des unes et d'entendre la concision des autres : c'est qu'il est surtout une œuvre de polémique, une sorte de pamphlet, qui s'adresse à un public versé dans les controverses religieuses. Il nous offre, en tout cas, comme l'a très-bien dit M. Maurice Vernes (*Revue littéraire* du 20 mars 1875), un très-curieux

spécimen de l'état présent de la conscience religieuse en Allemagne. Et cela seul suffirait à le recommander comme un document historique de la plus haute valeur à tous ceux qui ont suivi avec l'intérêt qu'elle mérite, par le caractère des hommes et le talent des œuvres qu'elle a suscités, l'évolution religieuse accomplie au sein du protestantisme français dans ces dernières années.

La traduction que nous annonçons à nos lecteurs, nous paraît de tout point d'une exactitude scrupuleuse. Nous n'aurions qu'à lui reprocher en quelques endroits une fidélité trop littérale (ainsi p. 158 et 170), et l'emploi de termes trop germaniques (ainsi p. 97 « fausseté subjective » et p. 157 « anthropopathisation »). Mais nous nous bornons à indiquer au traducteur ces taches légères, persuadés qu'il les fera aisément disparaître dans une prochaine édition.

X.

---

## III

## PSYCHOLOGIE

A. Lemoine. *L'habitude et l'instinct, études de psychologie comparée.* 1 vol. in-18 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine (Germer Baillière), 1875.

Parmi les divers ouvrages de psychologie qui ont paru en France depuis un an, il en est un entre tous qui mérite d'être signalé. C'est un ouvrage posthume malheureusement; c'est le dernier livre, encore est-il en partie inachevé, d'un homme de talent et de cœur trop tôt enlevé à sa famille et à ses élèves.

Comme philosophe, bien qu'il ait été élevé à l'école de Cousin, Albert Lemoine appartient plutôt à la tradition écossaise : il n'avait pas grand goût pour les spéculations de la haute métaphysique; son esprit circonspect, plutôt que timide, le mettait en garde contre les généralités trop vastes et trop peu appuyées sur les faits. Ce n'est pas dans ses livres qu'on trouvera rien de cette obscurité ambitieuse qui se décore parfois du nom de profondeur : il redoutait les théories aventureuses autant qu'il se défiait des formules pompeuses et sonores. Son talent est avant tout un talent consciencieux, patient, honnête enfin comme l'homme lui-même. Il a eu ce mérite, qu'on lui a reproché quelquefois comme un défaut, de savoir restreindre le champ de ses études afin de n'en laisser aucun point inexploré : il s'est renfermé dans la psychologie, bien mieux dans cette partie de la psychologie qui confine à la physiologie. Mais quelle lumière n'a-t-il pas jetée sur les problèmes qu'il a traités? Quelle méthode dans ses recherches! quelle clarté dans ses idées! quelle sobre et simple élégance dans son langage! Le der-

nier livre qu'il a publié de son vivant, *la Physionomie et la parole*, montre toutes ces qualités arrivées à leur pleine maturité : c'est un petit chef-d'œuvre d'analyse psychologique et en même temps un modèle de style philosophique.

L'écrit que nous avons à analyser n'est guère moins remarquable. Il est resté inachevé, disions-nous : le dernier chapitre en effet n'a pas pu être complété par l'auteur : mais cette lacune n'est pas aussi regrettable qu'il pourrait sembler au premier abord. Il est facile de voir que l'ouvrage tel qu'il est contient toutes les idées essentielles qui rentraient dans le cadre du sujet ou plutôt du double sujet que M. Lemoine se proposait d'étudier. Le livre se suffit donc à lui-même. Aussi ne pouvons-nous que remercier MM. Emile Beaussire, Elie Rabier et Victor Egger du soin qu'ils ont mis à le revoir en manuscrit et à le faire éditer. C'était un devoir à rendre à la mémoire d'un ancien ami, d'un ancien maître : c'était aussi un service à rendre à la philosophie.

*L'habitude.* — Comme l'indique son titre, le court et substantiel ouvrage de M. Lemoine se compose de deux mémoires distincts : l'un sur l'*habitude*, qui avait pu être lu à l'Académie des sciences morales et politiques en 1869; l'autre sur l'*instinct*, dont des fragments considérables étaient déjà prêts pour l'impression, lorsque l'auteur a cessé de vivre. Ce sont là deux sujets inséparables s'il en est, et dont l'étude comparée s'est de tout temps imposée aux psychologues. Il y a même lieu de se demander si en dernière analyse ils ne se ramènent pas à un seul. L'habitude ne serait-elle pas, en effet, un instinct en germe et l'instinct une habitude enracinée? Déjà Pascal se posait ce problème : « Qu'est-ce que nos principes naturels, disait-il, sinon nos principes accoutumés? La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. » Ce qui n'était qu'une question sceptique dans Pascal est devenue au siècle suivant une théorie complète dans Lamarck : une théorie à laquelle les travaux de M. Charles Darwin ont donné de nos jours un intérêt philosophique plus grand que jamais.

Comme le voulait une saine méthode, c'est à l'habitude que M. Lemoine a consacré son premier mémoire : nous voyons tous les jours se former en nous, se déformer, grandir ou décroître, des habitudes dont il nous est relativement facile de suivre le développement : l'instinct, à quelque solution qu'on s'arrête, est un principe autrement profond et obscur : écartons-le pour le moment.

Tout n'a pas été dit sur l'habitude, il s'en faut. Quand on a constaté qu'elle se manifeste par une plus grande facilité dans les mouvements, par une sorte de tendance à reproduire des actes déjà exécutés ; quand on a rappelé, d'après Aristote, « qu'elle se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment, » qu'enfin elle est comme une seconde nature, on croit trop souvent avoir épuisé la matière. La définition aristotélique n'est cepen-

dant, dit justement M. Lemoine, qu'un paralogisme où l'on prend la cause pour l'effet. La répétition de l'action est-elle l'origine de l'habitude, ou l'habitude le *primum movens* de la répétition ? La plupart des psychologues adoptent tour à tour et indifféremment l'une et l'autre proposition, sans s'apercevoir qu'ils tournent dans un cercle vicieux. Il faut choisir, ce qui sera aisé, si nous distinguons les actes habituels d'avec l'habitude elle-même. Les actes habituels ont pour caractère de se répéter fréquemment : mais qu'est-ce qui les fait se répéter? C'est évidemment l'habitude déjà contractée avant toute répétition et par suite dans et par un premier acte qui communique au second, puis au troisième, puis à un nombre indéfini, une facilité toujours plus grande de reproduction. Cette conclusion est inévitable : si le premier mouvement n'a pas la vertu de préparer, de susciter, de faciliter les suivants, le second ne l'aura pas davantage, aucun ne l'aura et l'habitude ne naîtra jamais. Si au contraire le premier a cette vertu, le second et les subséquents l'auront aussi et l'on comprendra comment l'habitude naît du seul exercice de l'activité et se fortifie par cet exercice même : on comprendra également que l'intensité d'une première impression puisse équivaloir à la fréquence de la répétition. Un mot qui nous aura frappé fortement pourra rester à jamais gravé dans notre mémoire.

Le caractère principal auquel on reconnaît les actes habituels n'en reste pas moins la facilité, le penchant que nous acquérons à faire ce que nous avons pratiqué. Les Ecossais qui ont trop aimé à se reposer dans une complaisante énumération de faits soi-disant premiers, avaient constaté ce penchant en renonçant à l'expliquer. M. Lemoine ne se contente pas de ces fins de non-recevoir qui simplifient vraiment outre mesure le travail de la pensée philosophique. Il ne croit pas que l'habitude soit un fait tellement irréductible qu'on ne puisse le ramener à un fait plus général, à savoir : la vie. « La loi universelle et le caractère fondamental, non de tout être, comme on l'a dit, mais seulement des êtres qui ne vivent pas, est la tendance à persister dans leur manière d'être. » Dans le monde des corps bruts, il n'y a donc aucune place, l'expérience en fait foi, pour l'habitude qui est un principe de différenciation. Au contraire, « le propre du vivant, de la plante qui végète ou de l'esprit qui pense est de tendre au changement, et de se développer sans cesse. Il semble que le temps cesse de couler pour le cristal et qu'il s'immobilise comme lui. Il ne s'arrête jamais pour le vivant et la vie marche avec la durée. » Avec la vie apparaît l'habitude et ces deux choses sont si étroitement liées que le progrès de l'une correspond au développement de l'autre. La culture ou l'acclimatation des plantes est déjà un art de leur faire contracter certaines habitudes, qui sont tantôt l'œuvre de la nature, tantôt celle de l'homme. Bien mieux, « il semble que la vie elle-même soit une acclimatation naturelle. » Elevons-nous dans l'échelle des êtres et nous voyons l'habitude jouer un rôle de plus en plus prépondérant. Or si nous observons, « qu'agir accroît la force d'agir dans son fond et dans sa forme présente, dans sa quantité et à la

fois dans sa qualité, dans sa nature et en même temps dans sa direction actuelle, » en établissant les lois générales de toute énergie vitale, n'avons-nous pas en même temps établi les lois les plus incontestables de l'habitude?

« Pour qu'un être soit capable d'habitude, dit en se résumant M. Lemoine, il faut qu'il soit capable d'actions spontanées, car l'habitude exclut l'indifférence à l'action et au repos : cela suffit à expliquer l'incapacité des corps bruts à contracter des habitudes. Il faut que cette énergie soit capable de variation : or la vie elle-même est un progrès manifeste; les vivants sont donc à ce titre capables d'habitude. Il faut que l'action même augmente le pouvoir d'agir, sans quoi le dernier acte ne sera pas moins pénible que le premier. Il faut que la puissance d'agir tende à l'action, et y tende en raison de son énergie, sans quoi l'habitude ne serait pas une disposition à répéter l'acte habituel : telles sont justement les lois et les conditions de tout être qui vit, qui sent ou qui pense. »

Ces idées, M. Lemoine n'a pas été le premier à les émettre : elles avaient été développées déjà par Maine de Biran et par M. Ravaisson. Il n'en revendique pas la paternité : il s'effacerait plutôt derrière ses devanciers. Mais il a su les rajeunir par un remarquable talent d'exposition et les rattacher habilement à la thèse ci-dessus exposée : que l'habitude, *proles sine matre creata*, est comme un embryon primitif dans la première action elle-même. Cette pénétrante et judicieuse investigation des faits le conduit à cette conclusion dernière qui complète et corrige d'une manière très-heureuse le mot d'Aristote : ἔθος ὥστερ ἡ φύσις : « Aucune habitude n'est une force nouvelle; mais il y a primitivement en nous des puissances que les circonstances ou la volonté fortifient, dressent et dirigent dans un certain sens, dans lequel se développeront désormais les puissances naturelles. L'habitude n'est que l'augmentation de la force préexistante et la détermination dans une direction précise; ou mieux encore, l'habitude n'est que l'énergie naturelle et foncière accrue et déterminée; c'est l'intelligence habituée à juger ou à raisonner ainsi, la sensibilité habituée à supporter cette douleur, la force musculaire habituée à imprimer le mouvement à cet organe. Je comprends désormais que l'on compare l'habitude à la nature, que l'habitude puisse être abandonnée à elle-même par la volonté, comme l'est souvent la nature, que l'habitude se comporte alors comme la nature, qu'elle se révolte même contre la volonté, comme fait aussi la nature, parce que l'habitude est plus qu'une seconde nature, plus qu'une nature acquise, c'est la nature elle-même plus ou moins accrue ou modifiée dans sa forme et dans sa direction par le temps et la volonté, mais conservant ses caractères essentiels, entre autres la spontanéité : c'est la nature habituée. »

Nous avons cru devoir insister sur la partie du mémoire de M. Lemoine qui traite des caractères essentiels de l'habitude. Quant aux effets généraux de cette manière d'agir, effets dont l'apparente contra-

diction a reçu depuis longtemps son explication psychologique, nous ne pouvons nous y arrêter : mais on lira avec le plus vif intérêt les pages que l'auteur leur a consacrées. Nous passerons également sur les rapports de l'habitude avec l'intelligence et la sensibilité, bien que ce chapitre abonde lui aussi en observations intéressantes, notamment sur le génie, sur la mémoire, sur le plaisir et la douleur.

Une question qui soulève de plus grandes difficultés, c'est celle des rapports de l'habitude et de la volonté. C'est la volonté, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons ou que nous croyons avoir de nous déterminer par nous-mêmes, qui crée ou tout au moins à laquelle on rapporte les plus importantes de nos habitudes. Comment l'effort volontaire augmente la facilité d'agir et prédispose les organes et les facultés à répéter les mêmes actes, c'est ce qu'il est facile d'expliquer par les lois générales de l'énergie et de l'activité. Il n'est pas plus malaisé de se rendre compte de l'affaiblissement graduel de l'effort au fur et à mesure qu'augmente la puissance de l'habitude. Mais l'habitude, une fois arrivée à son apogée, ne va-t-elle pas jusqu'à se soustraire complétement à la direction du pouvoir personnel et à détruire, par sa nécessité automatique, la responsabilité humaine? Tel n'est pas l'avis de M. Lemoine, qui, pour établir sa thèse commence par distinguer les habitudes volontaires et les habitudes de la volonté. « Les habitudes simplement volontaires sont celles que la volonté impose à ces puissances capables aussi de se déterminer et de se développer spontanément en dehors de sa direction, comme l'intelligence, les sens, l'imagination, les passions, l'énergie locomotrice. Les habitudes de la volonté sont celles que contracte la volonté dans le gouvernement de sa propre conduite. »

Les premières ne sont pas des puissances nouvelles ajoutées à notre nature par un principe d'action capable d'actes spéciaux, ainsi que l'imagine Th. Reid. Elles forment cette « nature habituée » dont nous avons parlé plus haut et qui permet à la volonté de se reposer de plus en plus : il n'y aurait même rien d'étonnant, qu'originairement volontaires elles pussent agir par la suite dans une indépendance absolue; mais, en fait, il faut reconnaître qu'il est bien rare que la volonté, « tantôt impérative, tantôt seulement *permissive* », n'intervienne pas dans les mouvements les plus habituels, lorsque ceux-ci lui doivent leur origine. D'ailleurs, remarquons-le bien, les actions humaines ne sont presque jamais le fait exclusif de l'instinct, ou de l'habitude, ou de la volonté, mais l'instinct, l'habitude, la volonté y ont chacun une part plus ou moins considérable. C'est là ce que le psychologue ne doit jamais oublier. Par suite « pour parler exactement, il faut se contenter de dire que si l'on considère la part que prend l'habitude à l'exécution d'un acte, elle se conduit dans les limites de son rôle absolument comme la nature : ce qui se conçoit aisément, puisqu'elle n'est que la nature perfectionnée par la volonté, et ce qui n'empêche pas non plus la volonté d'avoir aussi son rôle dans ce phénomène complexe. »

Mais là où la volonté, d'après M. Lemoine, se conserve toujours tout

entière, c'est dans ces habitudes éthiques qu'elle ne reçoit ni ne subit du dehors sous l'influence de l'éducation, de la société, du milieu social, mais qu'elle puise en elle-même, qu'elle se donne elle-même et par lesquelles elle descend jusqu'au vice ou s'élève jusqu'à la vertu. Si la répétition d'un même acte, mouvement corporel ou opération de l'esprit, n'altère ni la nature essentielle de la puissance qui l'exécute ni celle de la volonté qui l'ordonne ou ne l'ordonne plus, la répétition d'une même volonté ne transforme pas davantage la nature intime de la volonté libre; bien mieux, comme toute puissance active, la volonté se fortifie au lieu de s'amoindrir par l'habitude de vouloir et elle n'est jamais plus maîtresse d'elle-même que lorsqu'elle n'a plus à lutter et à hésiter. En un mot, « une action vertueuse, c'est-à-dire habituelle, a plus de titres encore à être reconnue volontaire et libre qu'une seule bonne action que peut produire une volonté d'un jour et d'un instant. »

Ainsi, dans ces régions supérieures où nous conduit l'activité morale, l'habitude arrive presque à constituer ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent dans la volonté, au point qu'on pourrait être tenté de se demander si la volonté se distingue nettement de l'habitude elle-même, si elle n'est pas quelque habitute maîtresse et dominante, qui, née de la nature modifiée et exaltée par l'exercice, rayonne sur cette nature tout entière et lui donne un nouveau degré de puissance et de perfection. M. Lemoine a tranché plutôt qu'il n'a résolu le problème. A-t-il bien établi en effet que la volonté soit réellement dans l'homme un pouvoir distinct, *sui generis*, qu'on reconnaisse à un seul acte spécial ? Nous ne le pensons pas. D'ailleurs, selon nous, le libre arbitre ne peut être démontré par voie expérimentale. Quoi qu'il en soit de la réalité objective de la liberté, si l'on reste sur le seul terrain des faits psychologiques, il faut reconnaître que l'étude de M. Lemoine sur l'habitude est l'une des plus pénétrantes, des plus complètes, des plus méthodiques et des plus lumineuses qui aient encore paru.

*L'instinct.* — L'habitude que nous venons de voir se fondre dans la volonté, sinon se confondre avec elle, lorsque nous l'envisagions dans son développement extrême, ne se ramène-t-elle pas à l'instinct ou du moins n'en est-elle pas bien voisine, si nous la considérons dans ses degrés inférieurs?

D'ordinaire, on ne l'ignore pas, on creuse un abîme entre ces deu modes d'activité : l'un, dit-on, acquis, variable, progressif, individuel; l'autre inné, uniforme, immuable, universel dans l'espèce. Enfin, à en croire les Manuels de philosophie courante, rien de plus contraire, de plus opposé que l'instinct et l'habitude : l'un serait le vivant contraste de l'autre. Il est prudent de se défier de ces divisions trop tranchées. Il est surtout d'un sage esprit scientifique de ne pas admettre à la légère une multitude de « principes innés » qui ressemblent singulièrement aux qualités occultes du moyen-âge. M. Lemoine se moque agréablement et avec infiniment de raison de ces spiritualistes intempérants autant qu'illogiques qui prétendent distinguer l'homme de la bête par la raison et la

volonté, et qui cependant lui donnent des instincts plus nombreux qu'aux animaux les mieux pourvus, qui lui en attribuent pour toutes choses et pour tout âge, si bien que la raison et la volonté, ces sublimes privilèges de l'humanité, ne lui servent plus à rien. « L'instinct, dit notre auteur, est une véritable inconnue qu'il faut s'efforcer de réduire ; et, si elle résiste à toutes les ressources de l'analyse, il faut encore essayer de limiter sans cesse le champ de cet instinct occulte, au lieu de l'agrandir et d'en respecter le mystère. » M. Lemoine ajoute non moins sagement que les considérations théologiques sont étrangères à la philosophie et que, quant aux considérations morales, elles doivent être également écartées, parce que, en général, il ne faut jamais juger la vérité d'une opinion par les conséquences qui en peuvent résulter. On ne s'étonnera pas que le penseur qui a formulé ces règles de logique rende pleine justice aux efforts qui ont été tentés par Lamarck et M. Darwin, pour ramener l'instinct à quelque autre principe. « S'ils ont péché par excès, leur témérité est pourtant plus profitable à la science que la timidité de ceux qui, étendant indéfiniment l'obscur domaine de l'instinct, en arrivent à interdire toute explication des actions humaines ou animales et condamnent la psychologie à n'être plus qu'un catalogue de faits mystérieux. » On ne saurait mieux dire.

M. Lemoine, dans son deuxième mémoire, a procédé par la méthode historique : il examine successivement les différentes théories qui ont été émises sur le sujet. Celle de Montaigne, qui attribuait l'instinct à la raison, n'élevait la bête jusqu'à l'homme, qu'afin de « *précipiter l'homme dans la nature des bêtes,* » selon l'énergique expression de Pascal. La doctrine de Descartes n'est guère plus soutenable : c'est par trop froisser le sens commun et les données de l'expérience journalière que de ne voir dans les animaux que de pures machines dénuées de toute sensation et de toute perception. Mais le philosophe de La Haye avait au plus haut degré cette intrépidité géométrique qui ne recule devant aucune conséquence d'un principe une fois posé. Ce qui paraît plus surprenant c'est l'adhésion à peu près générale que des idées si excessives ont reçue au XVII^e siècle. Toutefois la chose s'explique, mais par des raisons de pure théologie : on croyait qu'accorder à la bête une ombre d'intelligence, c'était compromettre l'immortalité de l'âme humaine. Même « quelques-uns ajoutaient, ne pouvant s'expliquer la douleur que par les dogmes de la chute du premier homme et de la Rédemption : les bêtes ont-elles donc mangé du foin défendu ? » Ce mot, comme le rappelle M. Lemoine, est attribué à Malebranche. Nous rions aujourd'hui de ces étranges aberrations : mais ne reste-t-il donc plus de philosophes théologiens parmi nous ?

La théorie de Condillac soutient mieux l'examen. D'après Condillac l'instinct serait le fruit de l'expérience individuelle et se confondrait avec l'habitude, et cela dans l'animal comme dans l'homme. Selon lui, c'est par les réflexions que les bêtes acquièrent l'habitude : l'instinct n'est que l'habitude privée de la réflexion qui l'a fait naître. M. Le-

moine ne fait pas difficulté de reconnaître que « cette nouvelle thèse a une grande apparence de vérité quand on se renferme exclusivement dans la considération des actions humaines. » Il est bien peu en effet de nos actions réputées instinctives qui ne soient le résultat d'habitudes invétérées. « Il n'y a pas, dit notre auteur, jusqu'à l'action de têter où une observation attentive ne puisse découvrir une certaine maladresse de l'enfant nouveau-né, des tâtonnements, des efforts réels, de rapides progrès sous l'empire de cette dure et ingénieuse maîtresse, la nécessité. » Toutefois il ne suffit pas de montrer que certaines actions paraissent instinctives sans l'être réellement, pour être en droit de nier l'instinct lui-même : pour le nier absolument il faudrait le chasser de l'activité non-seulement de l'homme fait, mais de l'enfant, du nouveau-né, de tous les animaux. Ne peut-il pas d'ailleurs être progressif, perfectible, ressembler à l'habitude et cependant en être distinct? Enfin tout être n'a-t-il pas toujours une nature? Une nature acquise ne suppose-t-elle pas une nature primitive, des besoins originels qui poussent à agir et ces besoins ne seraient-ils pas précisément ce que nous appelons l'instinct ou quelque chose d'approchant?

Comme il est facile de le voir par la nature des questions que vient de lui suggérer l'examen des idées de Condillac, M. Lemoine ne se refuse en aucune façon à faire de larges concessions à ses adversaires. Il accorde beaucoup à Lamarck et à M. Darwin, à Lamarck surtout. Ces deux célèbres naturalistes soutiennent également que l'instinct n'est pas, comme le pense le vulgaire, quelque chose de primitif, d'inné, d'immuable; qu'il s'acquiert, se forme et se transforme, mais que ce travail d'acquisition est l'œuvre lente des siècles. Seulement, tandis que, dans son système, Lamarck ne fait guère intervenir que l'habitude héréditaire, M. Darwin, dans le sien, supprime ou peu s'en faut l'habitude, et donne à l'hérédité de nouveaux auxiliaires : la sélection naturelle et la concurrence vitale. Sous l'une comme sous l'autre forme, la théorie de la transformation de l'instinct est intimement unie à celle de la transformation des espèces et il n'en peut être autrement, car « c'est un fait généralement incontesté que les instincts des animaux sont dans une corrélation étroite et constante avec leur structure organique, quelles que soient d'ailleurs la cause et la raison de cette harmonie, que ce soient les organes qui soient appropriés aux instincts ou les instincts qui soient accommodés aux organes. » Après avoir ainsi résumé fort exactement la thèse générale du transformisme, l'auteur recherche si l'habitude accrue de l'hérédité, ou l'hérédité servie par d'autres auxiliaires peuvent en principe rendre compte de la formation des instincts et si, en fait, les instincts n'ont pas une autre origine. Peu importe du reste qu'on puisse établir l'existence de nombreux instincts : pour détruire une affirmation universelle, il n'est pas besoin de deux faits contradictoires, un seul suffit.

M. Lemoine ne nie pas les habitudes héréditaires, ni leur puissance. La réalité en est on ne peut mieux constatée dans quelques cas qui sont

hors de toute discussion. Ainsi, c'est la domesticité qui fait aboyer les chiens : à l'état sauvage leur cri est un hurlement; dans ce même état ils se creusent une sorte de terrier : enfin la chasse, telle que l'homme la leur fait faire, est également un résultat de l'éducation, du dressage. La domestication produit des effets analogues dans le sanglier transformé en porc. Ces faits et d'autres semblables prouvent qu'il faut tout au moins restreindre considérablement le domaine qu'on est convenu d'accorder à l'instinct. Mais est-on en droit de ramener toutes les actions instinctives à l'habitude, fût-elle héréditaire? M. Lemoine objecte que l'habitude, quand elle aurait une durée indéfinie, n'en doit pas moins obéir à sa loi qui est de n'intervenir au plus tôt que dans le second acte ; qu'en outre les différentes habitudes paraissent se comporter assez différemment quant à la transmission héréditaire ; que l'hérédité, soit directe, soit indirecte comme dans l'atavisme, a des lois très-complexes et très-capricieuses ; et qu'elle fournirait plutôt des armes aux partisans de la fixité des espèces et des instincts. Enfin, comment expliquer, dans l'hypothèse de Lamarck, le travail des abeilles « puisque les générations d'ouvrières séparées les unes des autres par leur stérilité ne se succèdent pas en ligne directe, mais en ligne collatérale, et ne peuvent se transmettre leur industrie par héritage ? »

Ce fait « décisif » a paru à M. Darwin lui-même une preuve concluante contre la théorie de l'habitude héréditaire : aussi y a-t-il substitué celle de l'hérédité se combinant avec deux nouvelles lois. M. Lemoine pense que ce savant a mieux choisi son terrain que Lamarck, mais que son système n'en est pas moins sujet aux mêmes objections capitales, car, avec ou sans l'habitude, l'hérédité ne crée rien : tout au plus pourrait-elle expliquer la détermination, la variation, la transformation même de l'instinct, non son origine. Bien mieux, d'après M. Lemoine : « M. Darwin non-seulement n'a pas réussi à expliquer la formation des instincts ni par l'hérédité, ni par la concurrence vitale, ni par la sélection naturelle, mais plus que personne, et bien sans le vouloir, il a implicitement admis l'innéité de l'instinct et même de tous les instincts. » La preuve en serait que l'auteur de l'*Origine des espèces* considère l'instinct d'un individu comme étant la somme des instincts partiels et imparfaits de ses ancêtres, instincts qui sont eux-mêmes l'œuvre de la nature et presque du hasard. Ainsi l'instinct des pigeons culbutants vient de ce que « un pigeon quelconque ayant des *dispositions naturelles* à prendre cette étrange habitude de faire la culbute en volant, et ayant légué la même *tendance* à sa race, l'élection, longtemps continuée, a donné à cette tendance de plus en plus de force. » M. Lemoine n'abuse-t-il pas ici des expressions : *dispositions naturelles* et *tendance*, qu'il a soulignées? Il ne nous semble pas qu'il faille les prendre dans un sens trop rigoureux. Du moins, peut-on, sans donner un démenti à la logique, assigner pour origine à des dispositions permanentes dans l'espèce de simples accidents, de telle manière que l'exception devienne toujours la règle? La logique admet parfaitement que

toute différenciation au sein d'une même espèce a forcément commencé par être exceptionnelle et c'est pourquoi, contrairement à M. Lemoine, nous estimons que M. Darwin n'a nullement été infidèle à la loi de continuité. Une considération bien plus forte, c'est qu'il est contradictoire d'expliquer par l'hérédité l'instinct de la génération, « le plus manifeste, le plus impérieux, le moins progressif, le plus général et le plus inexplicable de tous les instincts, » puisqu'il est lui-même « la raison de la possibilité de l'hérédité. » Fort de cette raison, notre auteur conclut que M. Darwin n'a pas plus que Lamarck tenu ses promesses.

Après cette revue historique, il s'attache à déterminer les lois générales de l'instinct chez les animaux et chez l'homme. Il montre d'abord que l'instinct ne peut avoir de place ni dans le monde inorganique, ni dans la volonté de l'homme libre : il occupe la région intermédiaire, il ne s'accommode en effet, ni avec l'absence complète ni avec la perfection de l'individu et il est d'autant plus puissant que l'animal vit davantage de la vie de l'espèce. En résumé, « l'instinct est vraiment comme l'espèce ; il lui est attaché, il a la même origine et la même destinée ; il se perfectionne avec elle dans les mêmes limites, par l'habitude et l'hérédité : comme elle, il subit l'influence des milieux et des circonstances; comme l'espèce ne peut exister réellement que mariée à l'individualité de chaque être, l'instinct ne peut rien qu'il ne s'allie avec les capacités variables de chaque individu. »

Mais enfin comment naît-il ? Quelles sont tout au moins ses conditions d'existence ? sans *stimulus* qui sollicite l'activité, sans besoin en un mot, il n'y a pas d'instinct ; le besoin, voilà son fond premier. La sensation du besoin est sa seconde condition. Il fuit la douleur du besoin dont il naît, sans rechercher le plaisir comme le résultat futur de l'action : il est donc plus que le besoin et moins que le désir. Il pousse l'agent, il le force à produire un effet, il ne lui propose pas une fin : il est aveugle et cependant on ne saurait lui refuser une certaine conscience si affaiblie qu'on voudra. « La spontanéité, la sensibilité, la conscience à son dernier degré d'obscurité, l'intelligence au moins confuse du présent, telles sont les premières conditions de l'instinct, conditions générales et essentielles. » C'est là l'instinct à l'état rudimentaire : les insectes nous le montrent dans sa perfection, fondant des monarchies, instituant des républiques. Plus il est parfait, plus il exclut l'individualité, son triomphe c'est d'effacer les individus dans l'espèce. Les instincts les mieux caractérisés sont les instincts en quelque façon collectifs.

On a rarement porté plus loin le talent de l'analyse que dans toutes ces pages ; mais nous avons hâte d'arriver à l'homme. M. Lemoine réduit autant que possible le nombre des instincts dont on aimait à nous gratifier, c'est à peine s'il nous en conserve cinq ou six qui chez nous comme chez les bêtes ne dirigent jamais que les fonctions relatives à la vie animale : encore cèdent-ils bientôt le pas à l'habitude et à la

volonté, qui, ou les font disparaître, ou les perfectionnent au point de les rendre méconnaissables. Là où manquent la réflexion et la volonté, ils restent stationnaires, mais alors « c'est moins la perfectibilité qui manque aux êtres instinctifs que la puissance de les perfectionner à l'intelligence obtuse de certaines espèces. » L'auteur, toujours animé du même esprit scientifique, réduit donc autant que faire se peut les mouvements inexplicables par l'expérience acquise. Il ne fait grâce ni à l'instinct d'expression, ni à l'instinct de la marche, pas même à celui de l'équilibre, ni à celui auquel on rapporte « ces clins d'œil rapides qui mettent instantanément le globe oculaire à l'abri d'un danger derrière le voile des paupières. » Il ne met au compte de l'énergie instinctive, que l'action de têter, la déglutition, la succion, l'inspiration, l'expiration, l'excrétion, enfin et surtout le grand acte de la génération.

Voilà, du moins dans l'homme, l'instinct bien restreint au profit de l'habitude et en même temps bien rapproché de celle-ci, puisque les mouvements qu'on lui rapporte non-seulement sont variables et perfectibles comme les actes habituels, mais même peuvent se transformer en ces derniers. Ne pourrait-on pas aller plus loin encore? La différence capitale que M. Lemoine établit entre l'habitude et l'instinct, c'est, dit-il, dans sa réfutation de l'hypothèse de Lamarck, que l'habitude suppose toujours un premier acte qui lui-même n'est pas habituel, tandis que l'instinct devance toute répétition. Mais n'a-t-il pas été établi au début du livre que ce qui constitue essentiellement l'habitude, c'est la vertu qu'a le premier acte d'en susciter un second et une infinité d'autres ? Si l'habitude est déjà dans le premier acte et que cet acte soit la révélation de l'instinct, où sera la différence de nature, la différence d'essence entre les deux activités? Nous ne voyons plus pour les distinguer que la possibilité ou l'impossibilité où elles sont de se perfectionner, ce qui dépend uniquement de la souplesse des organes et du degré de l'intelligence. L'instinct et l'habitude plongent donc également leurs racines dans le fonds primordial de spontanéité qui constitue tout être vivant et qui lui-même, soit en vertu d'un rapport d'harmonie et de finalité, soit en conséquence de lois purement physiques, est en corrélation constante avec l'organisme et ses diverses modifications ou transformations.

Quoi qu'il en soit, ce qui reste acquis à l'expérience, c'est que, dans leurs instincts comme dans leurs habitudes, les individus subissent l'action des années et les espèces celle des siècles ; c'est que les espèces et les individus ont à compter avec les milieux, naturels ou artificiels, qui leur sont faits, et avec lesquels force leur est de s'accommoder sous peine de périr ; c'est que l'hérédité joue un grand rôle, quoique souvent encore fort obscur, dans cette adaptation ; c'est qu'enfin, si vivre c'est agir, agir c'est se développer, c'est-à-dire se déterminer, se différencier dans les limites fixées par la plasticité du moule où l'animal est déjà comme coulé et en majeure partie préformé avant d'être sorti de l'œuf

maternel. Dès lors, quand même dans leur origine première les habitudes et les instincts seraient irréductibles, il n'en faut pas moins les soumettre également aux mêmes procédés d'investigation scientifique, aux mêmes règles de méthode expérimentale. C'est là en somme la conclusion générale de la belle étude de psychologie comparée que nous venons de résumer.

Cette œuvre aura couronné dignement la carrière philosophique de notre auteur : on a pu voir combien les idées en sont judicieuses, les conclusions nettes, la méthode ferme et sûre.

BEURIER.

---

F. BRENTANO. *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (Psychologie au point de vue empirique.) Leipzig, 1874, tome 1er.

Dans le précédent numéro, nous avons montré, en exposant les *Analysen* de Horwicz, les tendances actuelles de l'Allemagne vers la psychologie empirique. Le travail que nous allons examiner est d'une nature analogue, avec des différences qui seront signalées plus loin. L'auteur, M. Franz Brentano, professeur à l'Université de Vienne, est un prêtre catholique; ce qui ne l'empêche pas de s'appuyer principalement sur Stuart Mill, Bain, Fechner, Wundt, etc. Il passe même en Allemagne pour un disciple de Stuart Mill. Ceci peut paraître d'abord assez singulier. A la réflexion, cependant, il n'y a rien là qui puisse étonner. Qu'on remarque, en effet, que le jour où la psychologie sera devenue ce qu'elle tend à être, une science des phénomènes internes et rien de plus, — il n'y a aucune raison logique pour que les hommes d'opinions les plus dissemblables ne s'entendent pas sur ces questions, tout aussi bien que sur la physique, la chimie ou la biologie. Les conflits d'opinion ne seront sans doute pas supprimés; mais ils seront transférés ailleurs, sur le terrain de la métaphysique, c'est-à-dire en dehors de la science. A ce titre, le livre de M. Brentano nous paraît de bon augure, et nous sommes heureux de constater qu'en Allemagne il a obtenu le succès qu'il méritait.

Sa préface est très-nette. « Mon point de vue, dit-il, est empirique et je crois que nous devons chercher à substituer aux psychologies une psychologie. On trouve déjà les éléments d'une étude scientifique : peut-être n'apparaissent-ils pas clairement à tout le monde; mais il y a des signes certains d'un développement possible, qui, pour les générations futures, portera de riches moissons. »

La première partie de l'ouvrage est consacrée à étudier en détail la question de la nature de la psychologie et de sa méthode.

La psychologie peut être conçue de deux manières : ou bien comme science de l'âme, c'est la conception ancienne; ou bien comme science des phénomènes psychiques, c'est la conception nouvelle. La première a conduit à la seconde et voici comment. On a souvent fait remarquer

que les alchimistes, en cherchant la pierre philosophale, c'est-à-dire l'introuvable, ont rencontré ce qu'ils ne cherchaient pas : des faits positifs qui ont permis à la chimie de naître et de se constituer. Les métaphysiciens ont fait de même. Pour eux le grand problème a été celui de l'immortalité de l'âme. Tout en cherchant la solution sans trêve et sans succès, ils ont aussi trouvé ce qu'ils ne cherchaient pas : des faits, des observations dont la psychologie nouvelle profite. En poursuivant un problème d'ordre transcendant, ils ont découvert les lois du raisonnement, de l'association des idées, de la formation du concept; ils ont étudié les désirs et les passions. Comme les enfants du vieillard, dont parle la fable, ils cherchaient un prétendu trésor enfoui sous terre et ils ont trouvé une autre espèce de richesse.

L'auteur montre par d'excellentes raisons comment le développement de la psychologie n'a pu se produire qu'après la constitution préalable des sciences subordonnées, et après l'avoir définie « la science des phénomènes psychiques, » il fait remarquer que cette nouvelle conception de la psychologie n'a rien qui ne puisse être accepté des partisans de l'ancienne école. Qu'il y ait une âme ou qu'il n'y en ait pas, ce qui est certain c'est qu'il y a des faits psychiques. La différence entre ces deux conceptions, c'est que l'ancienne contient des hypothèses métaphysiques et que la nouvelle en est complétement libre; que la seconde s'occupe de faits reconnus par toutes les écoles, tandis que la première a nécessairement la couleur d'une certaine école. La comparaison n'est certainement pas au profit de l'ancienne école.

L'importance pratique d'une psychologie scientifique est incontestable. L'auteur qui insiste sur ce point avec raison, montre une telle confiance dans les résultats futurs, qu'il n'hésite pas à appeler la psychologie, « la science de l'avenir. »

Le but de la psychologie ainsi fixé, nous abordons la question de méthode. C'est ici que nous allons voir M. Brentano, tout en soutenant la thèse empirique, se séparer de l'école physiologique. La source principale de la psychologie est pour lui la perception interne (*innere Wahrnehmung*) qu'il ne faut pas confondre avec l'observation interne (*innere Beobachtung*). L'auteur attache la plus grande importance à cette distinction. L'observation, selon lui, ne peut s'appliquer qu'aux objets extérieurs; l'observation interne est impossible. C'est de la confusion de ces deux états bien distincts, l'observation, la perception, que sont nées les objections formulées contre la psychologie subjective par A. Comte, en France; par Maudsley, en Angleterre; par Lange, en Allemagne.

M. Brentano reconnaît bien que, grâce à la mémoire, une étude rétrospective des états de conscience est possible; mais, la mémoire étant sujette aux illusions et aux erreurs, la psychologie se trouve par là même placée dans une situation désavantageuse, si on la compare aux autres sciences naturelles.

Outre les données de la perception intérieure et de la mémoire, l'au-

teur, d'accord avec tout le monde, indique comme sources de la psychologie : l'étude des langues, des actions humaines, de l'histoire, des maladies mentales, etc.

En partant de ces faits, on doit chercher à s'élever par l'induction à des lois purement empiriques. Mais l'auteur n'admet pas que les lois supérieures de la psychologie doivent ou puissent être déduites de la physiologie, et il critique longuement sur ce point Horwicz et Maudsley.

Nous ne reviendrons pas sur Horwicz dont il a été question ici même. Outre un abus général de physiologie, Brentano lui reproche de ne prendre la conscience que comme un point de départ, mais de ne pas s'en servir pour bâtir l'édifice.

Quant à Maudsley, qui attaque la physiologie subjective dans l'introduction de sa *Pathology and physiology of Mind,* Brentano paraît surtout lui en vouloir d'avoir écrit contre Stuart Mill ce qui suit : « Il a eu le tort d'avoir négligé la méthode physiologique qui fournirait à la psychologie tant de choses fructueuses; de s'être imaginé qu'avec le vieux procédé fondé sur la perception interne, il pourrait atteindre ce que Platon, Descartes, Locke, Berkeley et tant d'autres n'ont pu atteindre. Nous avons la ferme conviction que des milliers d'hommes comme lui n'étaient pas en état de faire ce que ces grands hommes n'avaient pu faire, tandis que s'il avait pu se résoudre à employer les matériaux fournis par la nouvelle méthode, que ses grands prédécesseurs n'avaient pas à leur disposition, il aurait plus que personne pu en tirer des résultats. » Nous avouons que sur ce point nous sommes avec Maudsley contre Brentano.

Il nous semble aussi que notre auteur ne rend pas suffisamment justice aux travaux de Weber, Fechner, Wundt sur la psycho-physique. Il est loin sans doute d'en méconnaître la valeur; mais il paraît absolument opposé aux essais de détermination quantitative dans l'ordre des phénomènes psychiques et il termine par cette conclusion, que la psychologie doit se contenter de lois empiriques.

La deuxième partie de l'ouvrage traite des phénomènes psychiques en général. Pour Brentano, leur caractère essentiel, fondamental, c'est d'être représentatifs : état psychique = représentation : sur ce point l'auteur se rapproche de Herbart. « Tous les états psychiques sont des représentations ou ont pour base des représentations. » Ceci l'amène à une détermination de plus en plus précise de ce caractère représentatif. En quoi consiste-t-il ? Dans le rapport du phénomène psychique à un objet.

Il est universellement admis, dit-il, que tout acte intellectuel suppose un objet; en d'autres termes, on dit que l'intelligence est objective. Mais pour le sentiment, la sensibilité en général, on ne lui reconnaît aucun caractère objectif. Sur ce point, Brentano nous renvoie à Hamilton ; mais il rejette cette thèse comme erronée. « La joie, la haine, l'amour, dans les sentiments, dit-il, nous sont toujours donnés comme se rapportant à quelque chose. »

Si on admet cette opinion en ce qui concerne les sentiments, comme les actes intellectuels et les désirs se rapportent nécessairement à quelque chose, il s'ensuit que ce caractère « d'existence intentionnelle » ainsi que l'appelle l'auteur, empruntant ce terme à la langue des scolastiques, se rencontre dans toute l'activité psychique et en constitue le trait fondamental. « Tout phénomène psychique se rapporte à un objet; en dehors de lui, il n'existe rien de semblable. »

Ce point établi, l'auteur passe à l'étude de la conscience en général et il entreprend contre « l'insconscient » une campagne qui n'est pas toujours heureuse. Il est certain qu'on n'a jamais tant abusé de ce mot que de nos jours : il explique tout ; c'est une clef qui ouvre toutes les serrures. M. Brentano paraît surtout diriger ses attaques contre la *Philosophie de l'inconscient* de Hartmann, et « *l'arbitraire de ses spéculations à priori* » dont il fait une longue critique. Mais l'abus qu'on fait de ce terme n'autorise pas à le proscrire.

Brentano expose et discute quatre hypothèses qui, selon lui, peuvent être faites en faveur d'une activité inconsciente de l'âme, et il les rejette « parce qu'une conscience inconsciente n'est pas possible. » En fait, c'est mal poser la question. Il est clair qu'une « conscience inconsciente » serait une hypothèse absurde. Aussi le problème est tout autre. La conscience, ce point est indiscutable, varie en intensité et peut descendre jusqu'à un minimum à peine perceptible, imperceptible. Quelle différence entre le conscient et l'inconscient? est-elle une différence de nature ou de degré? Il est impossible, en s'appuyant sur les faits seuls, de justifier l'une ou l'autre solution. Il *semble* seulement que la différence de degré est plus probable; parce qu'il *semble* contraire à l'expérience et à la logique de tirer entre le conscient et l'inconscient une ligne de démarcation nette.

Sur ce point, la méthode physiologique dédaignée par l'auteur se venge de lui. La perception intérieure ne connaît que son domaine et n'en sort pas; mais ce n'est pas une preuve qu'elle connaît tout ce qu'elle doit connaître. Réduite à des données incomplètes et restreintes, elle prend des phénomènes pour des réalités. La méthode physiologique au contraire s'appliquant nécessairement à des faits tels que l'action réflexe, l'habitude, l'automatisme montre mieux comment le conscient et l'inconscient se pénètrent, combien il est illusoire de les séparer, combien il est téméraire, au mépris de la nature des choses, de mettre d'un côté le physiologique (inconscient), de l'autre le psychologique (conscient) pour opposer l'un à l'autre absolument.

M. Brentano continue son étude sur la conscience, en examinant la question de son unité et en discutant les objections élevées par Ludwig et Lange. — Le premier, dans sa *Physiologie de l'homme*, se fondant sur diverses considérations physiologiques, entre autres sur l'identité de nature des nerfs moteurs et des nerfs sensitifs, soutient « que ce qu'on nomme l'âme est une production (*Gebilde*) très-compliquée dont les diverses parties sont entre elles en un rapport si intime que les

états d'une partie se communiquent facilement au tout. — Le second, dans son *Histoire du Matérialisme*, soutient que d'une part l'unité de la conscience est inconciliable avec beaucoup de faits, tels que la division des animaux ou la fusion de deux en un ; que, d'autre part, un groupe d'activité psychique tel que nous en trouvons en nous-même n'est pas pensable sans une unité réelle. Il en conclut qu'il y a là une antinomie, qu'il n'y a pas opposition entre une unité et une pluralité réelle; que ni l'une ni l'autre n'existent en réalité, mais seulement dans notre pensée subjective.

La troisième partie contient la classification des phénomènes de conscience. Après une revue étendue et intéressante des principales classifications qui figurent dans l'histoire de la psychologie, M. Brentano donne la sienne. Il admet trois classes ou trois formes fondamentales d'activités psychiques : 1° la représentation ; 2° le jugement ; 3° les tendances et désirs, ou, comme il dit plus simplement, l'amour et la haine. Il s'attache à déterminer les caractères qui, selon lui, différencient ces trois groupes ; tout en faisant remarquer d'ailleurs avec insistance qu'ils se mêlent intimement et que la séparation n'a rien d'absolu. La suite de l'ouvrage doit contenir l'étude détaillée de ces trois groupes.

Il est impossible de porter un jugement d'ensemble sur un travail dont une moitié seule est publiée, d'autant plus que le second volume nous réserve peut-être des surprises. On peut, du moins, dès à présent, constater que cet ouvrage est bien composé, clair, intéressant et possède une valeur incontestable. On peut aussi déterminer la position que l'auteur occupe dans le mouvement psychologie contemporain.

Les tendances actuelles dans cet ordre nous paraissent se distribuer comme il suit :

Les représentants de l'ancienne psychologie, c'est-à-dire d'un mélange hétérogène de faits, de descriptions et d'hypothèses métaphysiques ;

Les représentants de la nouvelle psychologie, c'est-à-dire ceux qui excluent toute métaphysique, pour s'en tenir aux phénomènes. Mais, parmi eux, il y a lieu de distinguer deux tendances : l'une idéologique ou logique, l'autre physiologique. Il est inutile de mettre des noms sous chacune d'elles. Tout lecteur un peu au courant de ce qui s'est produit depuis une quinzaine d'années le fera de lui-même.

Evidemment, M. Brentano appartient à la première tendance, et c'est ce qui explique son goût décidé pour Stuart Mill qui, lui aussi, est fort éloigné de la tendance physiologique. Ce n'est pas ici le lieu de choisir entre les deux. Nous croyons cependant que l'école idéologique, si elle montre plus de finesse et d'aptitude à l'analyse que sa rivale, si elle se renferme plus rigoureusement dans ce qui est strictement psychologique, tombe souvent dans un défaut : trop de raisonnement et pas assez de faits.

TH. RIBOT.

## IV

## PHYSIOLOGIE.

J. Hughlings Jackson. *Clinical and physiological researches on the nervous system. I. On the localisation of movements in the brain.* (Recherches cliniques et physiologiques sur le système nerveux. I. Localisation des mouvements dans le cerveau.) 1875. Churchill. Londres.

Malgré son titre, le mémoire de MM. Jackson ne contient que peu de chose sur les localisations proprement dites. Ce qui a intéressé l'auteur, ce n'est pas de savoir dans quel point précis du cerveau est localisé tel ou tel mouvement. Il s'est placé à un point de vue plus général. Il a voulu montrer que les localisations dépendent d'un principe qui permet de les soumettre à une investigation méthodique.

Avant d'énoncer ce principe, nous devons exposer quelques idées préliminaires sur la physiologie cérébrale. L'idée principale de l'auteur c'est que le cerveau est un organe *sensori-moteur*, qu'il reçoit des sensations et produit des mouvements. Cè fait a été prouvé par les expériences de Hitzig et de Ferrier; il est également confirmé par les recherches de l'anatomie et de la physiologie pathologiques; ajoutons que depuis longtemps, en France, on l'avait admis par suite d'une extension au cerveau des idées de Jacubowitsch sur les éléments de la moëlle.

« Je ne puis concevoir, dit M. Jackson, que les centres nerveux les plus élevés soient autre chose que le résultat du développement des centres inférieurs, qui sans aucun doute représentent des impressions et des mouvements. » Et ces mouvements représentés dans le cerveau sont aussi bien ceux de la vie organique (vaisseaux sanguins, cœur, viscères, etc.), que ceux de la vie de relation.

L'état de conscience et le mouvement sont intimement liés. Aussi la question « comment les idées produisent-elles des mouvements ? » n'a point de sens. *Une idée est un composé d'éléments sensibles et moteurs.* Pour le prouver, M. Jackson étudie les idées que nous avons des mots, sans les prononcer, et les idées visuelles. Les pages consacrées à cette étude montrent chez leur auteur la marque d'un esprit habitué aux analyses psychologiques les plus délicates et familiarisé avec les travaux de H. Spencer, Bain, Lewes, Taine, etc.

Dans l'acquisition des mots, il est évident qu'il entre certains processus moteurs : un mot n'existe pour nous qu'autant qu'il a été prononcé, qu'il a déterminé certains mouvements du larynx, de la langue, des lèvres, etc. L'idée de ce mot est elle-même associée à des mouvements. Cela est si vrai que les enfants et les gens du peuple exécutent en lisant certains mouvements articulaires, que d'autre part les enfants

qui apprennent à lire ou qui lisent difficilement sont obligés de lire à haute voix. D'après M. Bain, que cite MM. Jackson, quand nous nous rappelons un mot ou une phrase, les parties articulaires, le larynx, la langue, les lèvres, sont sensiblement excitées. Ferrier, en Angleterre, et en France, le Dr Fournié ont exprimé la même opinion.

A propos des idées visuelles, les psychologues anglais, MM. Spencer, Bain, ont bien montré que leur acquisition nécessite des mouvements, par exemple, en ce qui concerne la forme et la grandeur des objets. Et « si nous acquérons l'idée des qualités des corps par des mouvements — si, quand nous voyons *réellement* un objet, le mouvement est un élément essentiel — ne doit-il pas y avoir un élément moteur représenté dans ces substrata anatomiques dont l'excitation ou la décharge fait que nous voyons les objets *idéalement ?* »

Les mêmes conclusions pourraient s'appliquer aux autres états mentaux.

On voit donc que le mouvement qui dans certaines circonstances suit l'idée, n'est pas étranger à cette idée, — si bien que la question, loin d'être : « *Comment les idées produisent-elles des mouvements ?* » serait plutôt : « *Pourquoi les mouvements n'accompagnent-ils pas toujours les idées ?* »

Ces mouvements sont localisés dans le cerveau : à certains mouvements correspondent certaines régions cérébrales, à d'autres mouvements d'autres régions. C'est un fait qui a été démontré par les expériences de Hitzig et Ferrier. Mais ces localisations ne sont pas absolues. Si les mouvements sont surtout représentés dans un point, ils le sont également dans les parties voisines. C'est ce qui explique que la suppression d'un centre n'amène pas la perte absolue des mouvements qui correspondent à ce centre, c'est ce qui explique la compensation, ou ce qu'on appelle en France la suppléance.

Cependant toutes les idées et tous les mouvements ne sont pas représentés dans le cerveau au même degré : en même temps que s'est faite l'évolution du cerveau, il s'est fait une évolution parallèle et correspondante des idées et des mouvements. Les idées qui se sont développées les premières, sont les plus générales, les plus automatiques; et le développement s'est fait de ces idées à d'autres idées plus spéciales, plus volontaires. — Il en est de même pour les mouvements. Ceci nous conduit au principe que M. Jackson veut établir. L'homme peut être considéré dans son état normal (ou d'évolution), dans son état anormal (ou de « dissolution »). L'expérience nous montre que la dissolution agit tout d'abord et au plus haut degré sur les actes psychiques et les mouvements qui s'éloignent le plus de l'automatisme : en d'autres termes que *la dissolution a lieu dans un ordre inverse à l'évolution.*

Pour établir ce principe, M. Jackson examine le cas de paralysies et de convulsions, ou plutôt, pour parler un langage anatomique, les cas de lésions qui détruisent le cerveau ou qui produisent des décharges nerveuses.

Ainsi, dans l'hémiplégie de cause cérébrale, suivant la gravité des cas, la paralysie est bornée à un bras, ou bien s'étend à la face, à la jambe et même à tout le corps, au moment de l'attaque par exemple, ne laissant intacts que les mouvements respiratoires et circulatoires.

En ce qui concerne le langage, le principe se vérifie facilement, surtout dans les cas d'aphasie incomplète, où le malade dit encore *oui* et *non*, jure ses serments habituels, bref, a conservé les mots qui, chez lui, sont devenus automatiques, tandis qu'il est incapable de prononcer les autres.

D'après M. Jackson, le principe de dissolution pourrait servir à l'étude des maladies mentales, où il se trouve vérifié chez ces malades qui, après quelques attaques épileptiques ou épileptiformes, deviennent bizarres, ombrageux, dont les actes sont étranges et violents, et qui sont réduits à une condition mentale plus automatique.

Dans la chorée, dans les convulsions épileptiques partielles, c'est par la main, le bras, la face ou le pied, que commence l'attaque, mais surtout par la main ou la face, c'est-à-dire par les parties qui sont l'instrument propre de la volonté. Quand l'attaque s'étend de son siége primitif aux parties voisines, le principe trouve encore sa justification.

D'après M. H. Jackson, les mouvements des deux côtés du corps seraient localisés dans chaque hémisphère, mais d'une manière différente, l'hémisphère gauche correspondant surtout aux mouvements volontaires et l'hémisphère droit aux mouvements automatiques. Ils seraient, de plus, représentés dans le cervelet que M. Jackson considère, avec la majorité des physiologistes, comme un centre de coordination.

Ce sont là des conclusions que M. H. Jackson donne à titre d'hypothèse, il est vrai, mais d'hypothèse vérifiable, et ayant pour elle beaucoup de probabilités.

En résumé, l'auteur a voulu établir les points suivants :

1° Le cerveau (les circonvolutions aussi bien que les ganglions cérébraux) est un organe qui perçoit des sensations et produit des mouvements.

2° La pensée implique aussi bien des processus moteurs que des processus sensibles.

3° Les idées et les mouvements subissent une évolution telle, que leur développement va des plus automatiques aux plus volontaires, tandis que dans les cas pathologiques, la maladie suit un ordre inverse.

4° Les mouvements sont localisés surtout dans les parties antérieures et la sensibilité dans les parties postérieures du cerveau.

TH. RIBOT.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND (Année 1876 : nº 1).

Au moment même où paraissait le premier numéro de notre *Revue*, une publication de nature analogue se fondait de l'autre côté du détroit sous ce titre : *Mind, a quarterly review of psychology and philosophy* : L'Esprit, revue trimestrielle de psychologie et de philosophie. Williams and Norgate. London. Cette Revue est la première d'ordre strictement philosophique qui ait paru en Angleterre. Dirigée par M. Croom Robertson, professeur au collége de l'Université à Londres, elle nous présente groupés, dès son premier numéro, les noms les plus considérables de la philosophie anglaise : Herbert Spencer, Bain, Lewes, Flint, James Sully, Sidgwick, Shadworth, Hodgson, etc., etc., et tout présage qu'elle rendra de grands services aux études philosophiques. Quoique conçue dans un esprit très-large, elle marque cependant, comme on pouvait s'y attendre, une préférence pour la psychologie, et ses tendances sont toutes modernes, c'est-à-dire scientifiques. Elle est riche en informations de toute sorte, auxquelles nous nous permettrons de puiser à l'occasion.

Nos lecteurs pourront en juger par l'exposé qui va suivre. Une coïncidence facilement explicable nous a amenés, sans concert préalable, à traiter en commun avec *Mind* divers sujets, ou à rendre compte des mêmes ouvrages : nous n'en parlerons donc pas dans cette analyse.

Dans la *Préface*, M. Robertson indique le caractère de la nouvelle Revue et le but qu'elle se propose. Sans exclure aucune partie de la philosophie, *Mind* sera surtout psychologique : il suivra en cela les traditions du génie anglais. Mais il y a encore une meilleure raison pour cette préférence : la psychologie a donné lieu, dans ces dernières années, à un grand nombre de travaux importants. Doit-elle, par suite de ces longs efforts, prendre place à juste titre dans l'ensemble des sciences, ou bien ses prétentions à cet égard sont-elles vaines ? *Mind* se propose de fournir tous les éléments propres à amener une décision de la part du public compétent. En fait, ses collaborateurs pensent que l'issue n'est pas douteuse, et que la question ne reste pendante que parce qu'on ignore généralement l'état actuel de la psychologie et ses tendances.

L'article de M. James Sully (la *Psychologie physiologique en Alle-*

*magne*) est un travail excellent sur l'ouvrage de Wundt récemment publié. Il est probable que nul en Angleterre n'était plus apte à traiter cette question. Déjà, dans son livre, *Sensation and Intuition*, il avait consacré à ces questions une étude très-substantielle et qui révélait en lui un homme complètement maître de son sujet. Nous ne le suivrons pas dans son analyse du livre de Wundt, tâche difficile que nous avons nous-même essayée. Mais il fait précéder cette analyse d'une vue d'ensemble sur la marche de la psychologie allemande. « Ce n'est pas trop dire qu'avant les travaux des physiologistes, il n'existait rien en Allemagne qui ressemblât à une conception scientifique de la psychologie. Elle était cultivée par des philosophes de profession qui ne s'occupaient que de déterminer la substance de l'âme. Nous trouvons chez eux peu de patience à observer et classer les phénomènes mentaux, peu de pénétration à établir entre eux des rapports de cause à effet; mais en revanche, une grande habileté métaphysique à bâtir de nouvelles hypothèses sur un groupe de faits arbitrairement choisis. » Telle est, en résumé, son histoire depuis Leibniz. A la vérité, Herbart attaque violemment « l'hypothèse vénérable des facultés mentales » et Beneke continue cette tâche; mais, en réalité, la science expérimentale de l'esprit a été fondée en Allemagne par les physiologistes, et non par les métaphysiciens. Le premier qui ait marché dans cette voie est le célèbre J. Müller. Pénétré des idées de Kant, il chercha à les appliquer au sens de la vue et attribua à la rétine un sentiment inné de sa propre étendue. Cette hypothèse, appelée en Allemagne « nativistique », adoptée par les uns, corrigée et combattue par les autres, a donné naissance aux travaux les plus importants. Hering, Volkmann, Fechner, Helmholtz, Wundt, pour ne citer que les plus importants, ont été ainsi amenés à fonder une psychologie en croyant faire de la physiologie. — Le nouveau livre de Wundt, dit Sully en résumant un grand nombre de travaux épars, donne les limites d'un nouvel ordre de recherches justement appelées par lui « psychologie physiologique » qui, en partant du simple fait de la sensation, s'élève jusqu'aux opérations les plus subtiles et les plus complexes de la pensée.

J. Venn. *Consistency and real Inference*, titre qui peut être traduit par « l'accord logique et le raisonnement fondé sur la réalité ». L'auteur examine les deux thèses opposées sur la nature de la logique : la conception matérielle et la conception formelle (qu'il appelle la thèse conceptualiste). Il ne se propose pas de résoudre le débat, mais de montrer les difficultés inhérentes à chaque thèse.

M. H. Sidgwick. *Théorie de l'évolution appliquée à la pratique.* — Discussion serrée et sérieuse qui, sans être hostile à la doctrine de l'évolution en morale, en montre les difficultés et soutient que la théorie évolutionniste est impropre à réconcilier la morale utilitaire avec la morale intuitive [1].

1. Voir ci-après l'article du *Contemporary Review*.

SHADWORTH HODGSON. *Philosophie et Science.* — Quel rapport existe-t-il entre ces deux ordres de connaissances ? L'auteur trouve sur ce point quatre solutions : 1° la philosophie consiste en un travail préliminaire de conjecture qui doit être remplacé définitivement par le travail scientifique. 2° La philosophie a pour objet la systématisation et la coordination des sciences ; c'est la thèse d'A. Comte. 3° Elle a pour objet la découverte de l'existence absolue, d'où les sciences doivent être déduites à leur tour (Hegel). 4° La philosophie a une tâche négative à remplir : écarter de la science toutes les entités ontologiques (Lewes). L'auteur soutient une cinquième opinion, différente de celles qui précèdent : la philosophie est la réponse à cette question : Qu'est-ce que l'existence ?

Cet article doit être continué.

*La Philosophie à Oxford,* par Mark PATTISON, recteur de Lincoln-College, est un exposé intéressant de l'état actuel de la philosophie universitaire. L'auteur n'en fait pas un portrait bien encourageant. Après avoir montré que tout le mouvement philosophique anglais a lieu en dehors des universités, il attribue la stérilité de celles-ci : 1° à l'influence prépondérante et intolérante de l'Église ; 2° à une organisation vicieuse qui fait des études philosophiques un simple appendice des humanités. Aussi, toute la philosophie universitaire — c'est de l'Angleterre qu'il s'agit — s'est réfugiée dans la littérature. Oxford, dans ces derniers temps, n'a contribué que par des éditions et des traductions. La traduction de Platon par Jowett ; l'édition de Hume par Green et Grose ; la traduction de la Logique de Hegel par Wallace, et la Théologie naturelle (Réfutation du scepticisme actuel) par le Rév. Jackson.

M. BAIN publie un premier article *Sur la Vie de James Mill,* plein de faits et de détails qui ne peuvent être analysés ici.

Ce numéro est complété par des analyses critiques, des notes, des renseignements bibliographiques et par une revue très-bien faite des périodiques allemands.

---

Les lecteurs qui s'intéressent aux discussions récentes sur la morale, pourront consulter non sans profiter l'article suivant dans la CONTEMPORARY REVIEW, septembre 1875 : *On the scientific basis of Morals : a discussion* (Discussion sur la base scientifique de la Morale) entre W. K. Clifford, un anonyme et F. Harrison. (Traducteur anglais de la Politique positive d'A. Comte).

D'après M. Clifford, quelques remarques de Darwin (*Descendance de l'homme,* part. I, ch. 3) donnent une méthode pour traiter les problèmes moraux. Il ne peut y avoir une « science » de la morale qu'en prenant le mot science dans un sens très-vague. Cette science repose sur ces trois propositions : 1° les maximes de la morale sont hypothétiques ; 2° dérivés de l'expérience ; 3° elles supposent l'uniformité de la nature. La doctrine de l'auteur est celle des « conditions d'existence. » « Parmi

les tribus humaines, celles-là seulement ont survécu qui approuvaient toutes les actions propres à améliorer le caractère social des individus. » Le but final de la morale « n'est pas le plus grand bonheur possible du plus grand nombre; » mais une tendance de chaque individu vers le mieux. « Chacun doit s'efforcer d'être meilleur citoyen, meilleur ouvrier, meilleur fils, etc. »

---

## THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY (Année 1875).

Cette revue, dirigée par M. W. Harris, paraît à St-Louis (Missouri), par livraisons trimestrielles. En 1876, elle est entrée dans sa dixième année.

Le mouvement philosophique ne paraît pas très-vif, aux Etats-Unis. Il faut reconnaître du moins que les Américains, dont la renommée est venue jusqu'en Europe, ne se rattachent qu'indirectement aux spéculations philosophiques : ainsi l'idéaliste Emerson qui doit être compté surtout parmi les poëtes; Draper qui appartient à l'histoire scientifique et religieuse, etc. La *Revue philosophique* se propose cependant de revenir un jour sur cette question et de mettre ses lecteurs au courant de ce qui se passe en Amérique. Nous leur signalerons, en attendant, l'appendice ajouté par Noah Porter, principal de Yale College, à la traduction anglaise de l'*Histoire de la Philosophie moderne*, d'Ueberweg (faite par G. Morris, professeur à l'Université de Michigan). On y trouvera un exposé étendu du rôle de la philosophie en Amérique.

La revue américaine qui va seule nous occuper, pour le moment, paraît un peu trop justifier son titre (*speculative philosophy*). Avec elle, il serait difficile de se faire une idée du mouvement philosophique, quel qu'il soit. Les différents travaux qu'elle publie peuvent se classer en trois groupes :

1° Les traductions d'ouvrages anciens, presque classiques. C'est ainsi qu'elle a traduit en totalité ou en partie : les fragments de Parménide, les *Sentences* de Porphyre; les *Méditations* de Descartes, plusieurs traités de Leibniz et de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer, de Herder, de Lotze, de Herbart.

2° La critique d'art : la revue déclare constamment « qu'elle est décidée à faire une large place à la critique et à l'interprétation des œuvres d'art. » De là de très-nombreux articles sur l'esthétique, mais qui paraissent surtout écrits par des poètes et des *dilettanti*. Parmi ces essais, citons : une série d'études sur les drames de Skakespeare, sur le *Faust* de Gœthe, sur les *Symphonies* de Beethoven, sur les travaux de Winckelmann, sur les tableaux de Raphaël; sur la musique, la peinture et la sculpture en général. L'esthétique qui leur sert principalement de guide est celle de Hegel. Le *Journal* lui a consacré un grand nombre d'articles, ainsi qu'à l'analyse qui en a été donnée par notre collaborateur, M. Bénard.

3° Déduction faite des traductions et des publications sur l'art, restent les articles originaux consacrés à des questions purement philosophi-

ques. Il y en a six pour l'année 1875 qui ont pour titre : Trendelenburg et Hegel. — L'immortalité de l'âme. — L'idée en elle-même et hors d'elle-même. — Qu'est-ce que la logique? (court essai de 4 pages) — Spinoza. — Buckle.

Ces dernières études sont les plus considérables. Mais l'article sur Spinoza, par A. Krœger, n'est qu'une longue critique de ce philosophe faite au point de vue chrétien. — L'article sur Buckle, par Hutchison Stirling, porte ce titre demi-anglais demi-allemand. « *M. Buckle and the Aufklærung;* » les 64 pages qu'il contient ne sont qu'une longue critique de Buckle considéré comme l'un des principaux représentants de la doctrine de la « libre pensée » et des « lumières » (*Aufklærung.*) M. Stirling en veut beaucoup à Buckle de l'emploi qu'il a fait de la statistique, de ses données et de ses méthodes.

Le *Journal of speculative philosophy* est, aux yeux de beaucoup de gens, un recueil hégélien. Ce qui est certain, du moins, c'est qu'il a une couleur *idéaliste* très-prononcée et que, fidèle à son titre, il paraît beaucoup plus soucieux de la spéculation que de l'expérience. Cependant cette revue consacre, sous le nom de *Notes et discussions*, quelques-unes de ses dernières pages aux questions pendantes de métaphysique et de physiologie. Cette dernière est en général traitée d'une façon peu favorable. Nous signalerons à titre d'exception un extrait des discussions psychologiques du Dr Brinton, publié sous le titre de : *La substance corticale du cerveau.* L'auteur, après avoir fait remarqué « que le problème le plus élevé et le plus obscur de la physiologie est le rapport du mouvement moléculaire à l'action psychique, » insiste sur deux points principaux : les récents travaux du Dr Luys, la découverte des cellules géantes.

1° « S'appuyant sur ce fait fondamental d'anatomie comparée, que le crâne est un développement des vertèbres et que le cerveau est gouverné par les mêmes lois que les divers segments de l'axe spinal, le Dr Luys a montré que le processus cérébral réflexe est comme le processus spinal composé de trois périodes : périodes d'incidence (sensation), de métamorphose (action psychique), de réflexion (mouvement) et qu'il y a dans le cerveau, comme dans la moëlle, une zone de cellules pour la réception des sensations et une autre pour l'excitatien du mouvement [1]. »

2° Les cellules des couches profondes de la substance corticale étant le siége de l'action psychique, sont les plus importantes à étudier. C'est cette étude qui a amené récemment le professeur Betz à découvrir dans le lobule paracentral les « cellules géantes » qui méritent leur nom par leurs dimensions énormes. En effet, tandis que les plus grandes cellules cérébrales ont environ 40 millièmes de millimètre, les cellules géantes atteignent jusqu'à 60 millièmes. Betz leur attribue des fonctions motrices.

1. Pour plus de détails, voir Luys : *Des actions réflexes du cerveau*, 1874, J.-B. Baillière.

## NOTES, RENSEIGNEMENTS, CORRESPONDANCE

Un de nos lecteurs nous adresse l'observation suivante qu'il a faite sur lui-même et qu'il soumet aux réflexions des psychologues :

« Lorsqu'un fait s'est passé, je me le rappelle; l'impression produite en moi soit par la vue d'une chose, soit par une connaissance acquise, un sentiment éprouvé, etc., cette impression se représente au bout de quelque temps à mon esprit, comme à celui de tous les hommes. Je n'ai rien trouvé d'anormal à ce premier souvenir. Mais lorsque je me *souviens du souvenir*, je me trouve alors en face du phénomène suivant.

« Il me semble que le fait observé, la connaissance acquise, le sentiment éprouvé, etc., remonte dans le passé à une époque hors de toute proportion avec la réalité des choses; j'ai l'impression d'avoir observé ce fait, éprouvé ce sentiment, acquis cette connaissance depuis un temps excessivement long, et se perdant dans ma mémoire. Cette idée, bien que vague et confuse, a cependant une certaine force; ce sont comme des souvenirs réveillés d'une vie antérieure. Ce phénomène est à peu près constant, il ne se produit, je le répète, qu'en présence de ce qu'on pourrait appeler la mémoire à sa seconde puissance.

« Je me trouve, je le crois, dans des conditions normales d'état psychologique.

« Ce phénomène m'est-il particulier ou est-il général? se reproduit-il dans les mêmes conditions ou dans des conditions différentes? A-t-il été observé et décrit d'une manière précise?

« Pourrait-il surtout s'expliquer d'une manière physiologique? Serait-il possible de concevoir certaines combinaisons de cellules cérébrales et de forces nerveuses produisant cet état de choses? En fait, ces combinaisons existent-elles, et comment pourrait-on les reconnaître? »

---

*La Philosophie de l'Inconscient* (Die Philosophie des Unbewussten), par Édouard de Hartmann. 7e édition, considérablement augmentée. Berlin, 1876 : en 2 volumes in-8.

La septième édition de la *Philosophie de l'Inconscient* vient de paraître, enrichie de suppléments qui n'occupent pas moins de 135 pages. L'ouvrage est divisé pour la première fois en deux volumes : le premier s'intitule la « Phénoménologie de l'Inconscient; » le second, la « Métaphysique de l'Inconscient. » Les additions consistent surtout en un travail de 70 pages environ, fort curieux, fort instructif, où l'auteur résume, avec sa précision et son exactitude habituelles, les théories physiologiques les plus récentes sur les centres nerveux, telles qu'il les trouve dans la « Physiologie et pathologie de l'esprit » (1868), du savant aliéniste anglais, M. Maudsley, et dans le dernier et principal ouvrage de M. Wundt, les « Eléments de psychologie physiologique » (1873-74). M. de Hartmann ne se borne pas à exposer sommairement les conclu-

sions essentielles de ces deux physiologistes; il s'attache aussi à juger brièvement leur doctrine dans ses rapports avec la philosophie de l'Inconscient. Les autres additions de l'édition nouvelle se composent d'une série de notes développées, relatives à différents sujets, mais où s'accuse toujours la préoccupation, dominante chez l'auteur, de se tenir au courant des derniers résultats de la science contemporaine. Ce n'est pas en effet, la moindre originalité de M. Hartmann, que l'abondance et la sûreté de ses informations scientifiques. Les compléments introduits dans la 7e édition montrent avec quel scrupule l'auteur tient à justifier l'engagement qu'il a pris dans cette épigraphe de son livre : « Résultats « spéculatifs obtenus par la méthode des sciences inductives. »

Nous espérons que le public français ne tardera pas à pouvoir juger l'œuvre considérable de M. de Hartmann. La traduction de M. Nolen, que nous avons annoncée déjà, sera entièrement conforme à la nouvelle édition.

---

M. Renan a l'intention de publier — probablement dans quelques mois — un nouvel ouvrage qui aura pour titre : *Dialogues philosophiques*. Ce livre doit contenir le résultat de ses méditations sur le problème éternel de toute métaphysique. Il comprendra trois parties. La première — naturellement très-courte, — résumera le peu que l'homme a le droit de tenir pour certain, en pareille matière. La seconde sera consacrée aux probabilités, aux inductions, aux vérités entrevues. La troisième nous fait entrer dans ce que l'auteur appelle « la région des rêves ; » c'est-à-dire des aspirations et des espérances. On ne s'étonnera pas d'apprendre qu'elle est la plus longue.

Le titre même de l'ouvrage indique la forme que M. Renan a choisie pour exposer et discuter ces questions.

---

Le 19 décembre dernier, l'*Accademia dei Lincei* a tenu une séance solennelle, à Rome, au Capitole. Il s'agissait de la fondation d'une nouvelle classe des sciences morales, philologiques et historiques, ajoutée à l'autre classe des sciences mathématiques, physiques et naturelles.

M. T. Mamiani a été élu président de la nouvelle classe et a prononcé le discours d'inauguration.

---

M. Nolen, ancien élève de l'École normale, agrégé de philosophie, soutiendra, le mois prochain, en Sorbonne, deux thèses de philosophie, pour obtenir le grade de docteur ès-lettres.

Thèse latine : *Quid Leibnizius Aristoteli debuerit.*

Thèse française : *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz :* histoire et théorie de leurs rapports.

# BIBLIOGRAPHIE.

STRAUSS. *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*, traduct. française par Louis Narval, avec préface par E. Littré, in-8°. Reinwald, 1876.

DESDOUITS. *La Philosophie de Kant d'après les trois Critiques;* Thorin, in-8°, 1876.

DUPONT-WHITE. *La Centralisation*, 3e édition. Guillaumin, 1876.

RÉNÉ LAVOLLÉE. *Channing, sa vie et ses œuvres*, d'après ses écrits et sa correspondance, Plon, in-8, 1876.

VAN DER REST. *Platon et Aristote*, essais sur les commencements de la science politique, Bruxelles, Mayolez, in-8, 1876.

EM. SENART. *Essai sur la légende de Buddha*, son caractère, ses origines. Ernest Leroux, in-8, 1876.

HERBERT SPENCER. *Principles of Sociology*. 5e fascicule. Williams and Norgate. London.

La *Revue* rendra compte de cet ouvrage, dès que le premier volume aura paru tout entier. Il contient une somme énorme de faits et de documents, pris surtout chez les peuples sauvages.

LAZARUS. *Das Leben der Seele*, 2e édition. Berlin, Dümmler. 1876.

Le premier volume seul a paru : il consiste en tableaux consacrés à la psychologie individuelle ou ethnique.

UEBERWEG. *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. 4e édition faite par Reicke. Berlin, 1876.

OTTO LIEBMANN. *Zur Analysis der Virklichkiet*, 1876. Strasbourg.

E. de HARTMANN. *Philosophie des Unbewussen*, 7e édition avec additions importantes.

VÉRA. *Problema dell' Assoluto*. Tomes 1 et 2. Naples. Detken et Rochol. 187-1875.

RITTER et PRELLER. *Historia philosophiæ græcæ et romanæ ex fontium locis contexta*. 5e édition. Curavit Teichmüller. Gotha, Perthes.

**Outre les ouvrages mentionnés dans le précédent numéro, la Revue rendra compte prochainement de ceux qui suivent :**

| | |
|---|---|
| HEGEL. | *Philosophie de la religion*, traduction française, tome I. |
| DESDOUITS. | *La Critique de Kant.* |
| GROTE. | *Personal Life.* |
| FERRIER. | *Institutes of Metaphysics.* |
| LAZARUS. | *Das Leben der Seele.* |
| FERRARI. | *Teoria dei periodi politici.* |

*Le propriétaire-gérant,*
GERMER-BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — Typographie ALBERT PONSOT et P. BRODARD.

# BERKELEY

## SA VIE ET SES ÉCRITS

Il n'y a pas de commençant à qui le nom de Berkeley ne soit très-familier et qui ne croie très-bien connaître ses doctrines. Toutefois quand on les connaît, ce n'est point d'après leur auteur, mais d'après ce que d'autres en ont dit; aussi la majorité de ceux qui croient les connaître, n'en ont-ils qu'une idée informe, et se font-ils de leurs principaux traits des opinions erronées. Nul, parmi les penseurs qui ont écrit sur la philosophie, n'a surpassé Berkeley dans l'art d'exprimer clairement ce qu'il voulait dire, et d'en distinguer tout ce qui n'était pas son opinion; et pourtant il n'y a pas de penseur qu'on ait mis plus de persévérance à ne pas comprendre, ou qui ait été victime d'une *ignoratio elenchi* plus obstinée; ses nombreux adversaires se sont consacrés à la tâche de démontrer ce qu'il n'avait jamais nié, et de nier ce qu'il n'avait jamais affirmé. Si les personnes qui s'intéressent à la philosophie ou à son histoire, attirés par les facilités que nous devons aux travaux du professeur Fraser, se mettent à étudier les œuvres de Berkeley telles qu'elles sont sorties de son esprit, nous croyons qu'on le reconnaîtra pour un des plus grands génies philosophiques parmi tous les penseurs qui dès les temps les plus reculés ont appliqué leurs facultés à la métaphysique; et pourtant au nombre de ces grands génies nous comptons Platon, Hobbes, Locke, Hartley, Hume, Descartes, Spinoza, Leibnitz et Kant. En effet, par quelque grands services que ces penseurs aient favorisé les progrès de la philosophie, de quelque importantes contributions que la plupart d'entre eux aient enrichi son trésor de vérités positives, il n'en est point qui ait fait, comme Berkeley, trois découvertes de premier ordre, chacune suffisant à opérer une révolution en psychologie, et capables par leur union de déterminer, à partir de ce moment, le cours de la spéculation philosophique. Ces découvertes, ajoutons-le, ne sont pas comme

les travaux de tant d'autres penseurs illustres, de pures réfutations d'erreurs qui écartent les obstacles opposés à la saine philosophie. On y trouve cela et plus encore; toutes trois sont destinées à occuper à jamais une place parmi les vérités positives. Voici ces découvertes :

1. La doctrine des perceptions acquises de la vue : la partie la plus importante de ce dont nos yeux nous informent, en particulier l'extériorité, la distance et la grandeur, ne sont pas des perceptions directes du sens de la vue, mais des jugements et des conclusions rapidement obtenues par interprétation de signes naturels; et ce n'est ni l'instinct ni la raison qui nous apprennent la signification de ces signes, c'est l'expérience.

2. La non-existence d'idées abstraites : toutes les notions générales ou de classes au moyen desquelles nous pensons ou raisonnons, sont en réalité, que nous le sachions ou non, des idées concrètes d'objets individuels.

3. La nature et le sens vrais de l'extériorité que nous attribuons aux objets de nos sens : l'extériorité ne consiste pas en un substrat qui supporte un système de qualités sensibles, quelque chose d'inconnu, qui, sans être lui-même une sensation, nous donne nos sensations; l'extériorité consiste en ce que nos sensations se présentent en groupes, unis par une loi permanente, qui vont et viennent indépendamment de nos volontés ou de nos actes mentaux.

La première de ces trois doctrines fut la première grande victoire de la psychologie analytique sur les apparences primitives qu'on décore dans certains systèmes du nom de croyances naturelles; elle fournit à la fois un modèle et un exemple aux analystes qui suivirent.

La seconde redressa une erreur qui répandait l'obscurité sur la théorie des plus hautes opérations de l'intelligence, et rendait impossible tout progrès réel de l'analyse de ces opérations, tant que l'erreur n'avait pas été dissipée. Les conceptualistes barraient la route de la philosophie, comme à une époque antérieure l'avaient fait les réalistes. Berkeley les réfuta, et en adoptant ce qu'il y a de vrai dans les doctrines du nominalisme, il posa les fondements d'une théorie de l'action de l'esprit dans le raisonnement général, dépassant de beaucoup tout ce que les nominalistes avaient fait dans ce genre.

Troisièmement, enfin, les travaux de Berkeley touchant l'idée du monde extérieur, outre leur importance psychologique, à titre d'analyse de la perception, constituent la leçon la plus mémorable qu'on eût encore donnée aux hommes pour leur faire acquérir le grand avantage intellectuel de ne pas croire sans preuve. Depuis ce moment, les penseurs possèdent un nouveau canon de croyance,

un nouveau type de preuve qu'ils appliquent aux sujets les plus abstraits de la philosophie.

Par ces trois doctrines réunies, Berkeley a imprimé un nouveau mouvement à la haute philosophie dans les temps modernes. Comme fait historique, c'est incontestable. La psychologie et la métaphysique d'avant et d'après Berkeley diffèrent presque autant que l'histoire ancienne et l'histoire moderne, ou que la physique ancienne et la physique moderne. Ses deux premières découvertes ont été le point de départ de la véritable méthode analytique en psychologie; seules elles ont rendu possibles les développements que cette étude a reçus par la suite. Ajoutons que ses raisonnements sur la Matière ont, de l'aveu de tous, décidé de la direction de la métaphysique après lui, à la fois chez les penseurs qui acceptaient sa doctrine tout entière ou seulement en partie, et chez ceux qui la combattaient.

Si l'on ajoute à tout cela que par son style littéraire seul, Berkeley peut prendre rang parmi les meilleurs écrivains d'une époque que l'on regarde, non sans raison, comme la plus belle de la prose anglaise, on aura des motifs suffisants d'espérer que les amis de la philosophie, et les personnes curieuses de l'histoire de l'esprit humain voudront chercher dans ses œuvres mêmes la connaissance de ses doctrines, qu'ils ne laisseront pas l'édition nouvelle reposer sur les rayons d'une bibliothèque, et qu'ils lui donneront une place parmi leurs livres favoris.

Quand on lit les écrits de Berkeley, en corps, on est vivement frappé de l'élaboration complète qu'il avait donnée dans son esprit à toutes les doctrines qui constituent le fond de sa philosophie, avant d'en publier aucune. Dans le journal très-intéressant (ou mieux dans les cahiers de notes) que Berkeley écrivait alors qu'il était étudiant à l'Université de Dublin, et que le professeur Fraser a eu la bonne fortune et le mérite de nous faire connaître, on trouve déjà toutes les opinions distinctives de Berkeley, y compris même les questions sur lesquelles il dispute avec les mathématiciens; et elles n'y sont pas seulement en germe, mais presque aussi complètes au point de vue des pures idées, que dans aucun de ses écrits. La doctrine qu'on appelle son idéalisme ou sa non-croyance à la matière, non-seulement il y était arrivé à cette époque de la jeunesse, mais cette doctrine était devenue une habitude fixe de son esprit. Ce fait ne manque pas d'intérêt psychologique, puisqu'il nous explique l'étonnement sincère qu'il manifeste dans bien des passages de ses écrits, que cette interprétation des phénomènes sensibles n'ait pas été, aussitôt que comprise, considérée comme évidente par elle-

même et comme le verdict du sens commun. Quand on vient à rencontrer de ces exemples de la loi mentale d'après laquelle une façon de nous représenter les choses qui nous est devenue familière, si opposée qu'elle soit à l'opinion commune, tend à prendre dans notre propre esprit, l'apparence de l'évidence, on ne devrait pas les rejeter comme des bizarreries d'un individu; on devrait, au contraire, songer qu'il est très-probable que l'opinion commune elle-même, doit son évidence apparente à ce qu'on est bien plus familiarisé avec elle, et que souvent elle n'a pas rencontré l'obstacle, même en imagination, d'un fait qui la contredit.

La doctrine du premier ouvrage psychologique de Berkeley, l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision*, semble tout à fait affranchi d'immatérialisme, et l'est en effet; la plupart des psychologistes venus plus tard, qui se sont élevés contre l'idéalisme, l'ont acceptée. Mais bien qu'il ait publié la théorie des perceptions acquises de la vue avant sa doctrine principale (une année avant seulement), il y avait dans son esprit un lien étroit entre ces deux théories. En effet, il se plaisait à se représenter les apparences visuelles de la perspective linéaire et aérienne, ainsi que les sensations musculaires qui accompagnent les mouvements du globe de l'œil, et qui, d'après une saine interprétation, nous informent de la distance et de la grandeur tangibles, il se plaisait à se les représenter sous la forme d'un langage dont Dieu se sert pour nous parler, et dont nous apprenons le sens, uniquement dérivé de sa volonté, non par instruction directe, mais par expérience. Or, l'idéalisme de Berkeley fut une extension de cette idée à la totalité de nos sensations corporelles. D'après lui, toutes ces sensations sont l'œuvre directe de Dieu, qui par sa puissance divine les imprime sur notre esprit sans l'intervention d'une substance extérieure passive, et qui a établi entre elles les relations constantes de coexistence et de succession dont nous avons besoin pour nous diriger dans la vie, relations qui nous suggèrent l'idée sans fondement qu'il y a hors de nous des objets autres que des intelligences ou des esprits. On pourrait voir dans la doctrine de l'*Essai sur la Vision* un premier pas vers ce système, et sans doute c'était pour elle un nouveau mérite aux yeux de Berkeley qu'elle cadrât si bien avec ce système; mais en elle-même, elle repose sur des preuves qui lui sont propres, et se trouve également compatible avec l'une et l'autre des opinions qu'on peut soutenir au sujet de l'extériorité et de la substantialité de la nature physique. Aussi, reçut-elle l'adhésion à peu près unanime de philosophes des deux camps, jusqu'à nos jours, où l'on a fait des efforts malheureux pour la ruiner. Bon nombre de physio-

logistes, il est vrai, n'ont pas tenu compte de cette doctrine; car les physiologistes ont plus que personne le travers commun à tous les genres de spécialistes : ils se buttent à chercher dans leur propre spécialité la théorie entière des phénomènes qu'ils étudient, et ne ferment que trop souvent l'oreille aux explications venues d'ailleurs.

Puisqu'on a récemment réveillé la question des perceptions acquises de la vue, il est à propos de remarquer que les preuves de la doctrine de Berkeley ont le caractère positif et irréfragable que possèdent rarement les démonstrations en psychologie; elles valent une induction complète. En général, l'argument analytique à l'aide duquel on prouve que des états de conscience, supposés originels, sont acquis, est de la nature des preuves négatives. On fait voir qu'il y a des lois mentales dont l'existence explique l'acquisition de ces états de conscience; que les faits connus concordent avec la supposition qui leur donne cette origine; et l'on soutient avec raison que lorsqu'un phénomène peut avoir été produit par des causes connues, et qu'il est même probable qu'il a dû être produit par ces causes, on n'a pas le droit d'attribuer leur existence à un principe d'une nature différente. Mais la théorie des perceptions acquises de la vue n'a pas besoin de cet argument négatif; elle repose sur un argument positif. Il en était ainsi même avant qu'elle eût reçu la confirmation de la preuve directe par les observations de Cheselden et de Nunneley. Les signes par lesquels, d'après la théorie, nous jugeons de la distance et de la grandeur, sont la proportion de l'espace occupé par l'image dans le champ de la vision, la netteté ou le vague de son contour, l'éclat ou le manque de vivacité de ses couleurs, le nombre des objets visibles qui paraissent interposés, et la quantité de sensation musculaire que l'on éprouve, quand on fait converger les yeux pour qu'ils regardent tous les deux le même objet. Or la relation qui unit ces faits avec nos perceptions de distance et de grandeur par l'œil, est démontrée par la même preuve qui démontre la relation d'autres causes avec leurs effets; je veux dire que lorsque les causes sont présentes, les effets apparaissent; lorsque les causes sont absentes, les effets n'ont pas lieu; et quand les causes sont modifiées, les effets le sont aussi. Ainsi, quand nous regardons un objet terrestre avec un télescope, l'effet purement optique de l'instrument consiste en ce que l'image occupe une plus grande portion du champ de la vision que lorsque nous regardons l'objet à l'œil nu; à cause de cela nous ne pouvons nous empêcher de penser que nous le voyons plus grand, et que parce que nous le voyons plus grand, nous le voyons plus près qu'à l'œil nu. Par un

temps brumeux, quand l'image d'une montagne s'offre à nous avec une couleur moins vive et des contours moins définis qu'à l'ordinaire, il nous semble que nous la voyons de plus loin, et par conséquent (puisque le volume de l'image est le même que d'ordinaire) d'une hauteur supérieure à celle que nous lui connaissons. Le contraire arrive dans une atmosphère particulièrement claire, quand tous les objets distants paraissent plus près et plus petits qu'à d'autres moments. Lorsque nous n'avons dans notre observation aucun des signes que la théorie suppose, nous ne voyons point la distance qui nous sépare de l'objet; il en est ainsi dans le cas des corps célestes, de la distance desquels nous n'avons aucune perception, et qui nous paraissent tous pour cela également éloignés de nous. Nous n'avons non plus aucune perception de leur grandeur, si ce n'est que ceux qui produisent une image plus grande dans l'œil paraissent les plus grands, et que tous nous paraissent plus grands quand ils sont plus rapprochés de l'horizon que lorsqu'ils sont parvenus à une plus grande élévation, en partie parce que les images sont moins brillantes, et en partie parce qu'on les voit à travers une multitude d'objets, tandis que, lorsqu'ils sont parvenus à une position plus élevée, nul objet à distance connue n'intervient entre nous et eux [1]. Dans tous ces cas, la différence n'est pas dans nos jugements conscients, mais dans nos perceptions apparentes. Souvent le jugement conscient ne participe pas à l'illusion. L'homme ou l'arbre que nous regardons à travers le télescope est d'un volume et à une distance que l'on peut connaître exactement et que l'on connaît toujours approximativement; et cette connaissance n'est nullement ébranlée par le nombre de nos observations avec le télescope. Pourtant pour exprimer ce que nous savons être une fausse apparence, nous ne saurions nous servir de termes moins énergiques qu'en disant que nous voyons les choses comme nous savons

1. Berkeley, disons-le en passant, n'admet pas la présence de ce dernier élément dans notre jugement : le nombre des objets interjacents; mais c'est certainement un des signes d'après lesquels nous estimons les distances relatives des divers objets terrestres. La raison que donne Berkeley c'est que l'illusion par laquelle la lune, par exemple, nous paraît plus grande quand elle est plus près de l'horizon, se présente aussi bien lorsque les choses interjacentes sont cachées à la vue. Cela n'est pas d'accord avec la propre expérience de l'auteur de cet article, qui a reconnu, après plusieurs épreuves, que la grandeur apparente de la lune à l'horizon diminue beaucoup quand on cache les objets interjacents. Sans doute on ne le ramène pas toujours aux dimensions apparentes de la lune quand elle est à sa plus grande hauteur, mais c'est parce que l'autre cause de l'illusion, la seule reconnue de Berkeley, persiste: à savoir la diminution de l'éclat par la plus grande étendue de l'atmosphère interposée et par la quantité variable de vapeur non-transparente dont elle est chargée.

qu'elles ne sont pas. Ces expériences remplissent les conditions d'une induction vraie. Ce qui nous paraît une perception est une interprétation de signes, voilà une conclusion qui ne repose pas sur un argument contestable, mais qui a pour base la même preuve, tant en degré qu'en espèce, que les vérités de la science physique.

La seule partie de la question qui demeure encore ouverte à la discussion est la nature précise des signes auxquels nous discernons l'étendue à deux dimensions, les figures planes et la relation entre ces signes et les faits qu'ils signifient. On a dépensé beaucoup de raisonnement, nous sommes bien loin de dire sans utilité, pour soutenir qu'il faut que nous ayons certainement, par le seul sens de la vue, une perception de l'étendue et de la figure en surface. Mais ces raisonnements ne touchent point la théorie de Berkeley, puisqu'il admet que nous avons des impressions distinctives de la vue correspondant aux différences d'étendue et de figure tactile, impressions que nous pouvons appeler si nous voulons, et il le fait souvent (faute d'une appellation meilleure), étendue et figure visible. Nous ne pouvons pas connaître par les signes les différences des choses signifiées, s'il n'y a pas en même temps des différences dans le signe lui-même. Mais ce que Berkeley soutient c'est que, cette étendue ou figure visible, ou ce qu'il nous plaît d'appeler par ces noms, n'ont rien de commun avec l'étendue tactile, ou ce que nous considérons comme l'étendue et la figure réelles qu'ils servent à désigner; que le lien qui les unit est tout arbitraire, issu de la volonté de Dieu; et que bien loin que l'étendue visible et l'étendue tactile soient de même qualité, nous n'aurions jamais soupçonné qu'il existe entre elles une relation, si l'expérience ne nous l'eût révélée. Dans l'opinion de Berkeley une personne née aveugle, à qui on rend la vue, quand elle est devenue grande, et à qui l'on montrerait pour la première fois un cube et une sphère, ne devrait pas savoir du premier coup laquelle de ces deux figures est le cube ou la sphère qu'elle connaît déjà par le toucher. Cette opinion est soutenue par les meilleures preuves. Mais la théorie n'a pas besoin de cette conclusion extrême; en effet bien que l'étendue ou figure visible n'ait, et même qu'elle ne puisse avoir aucune ressemblance positive avec l'étendue tactile, il est possible qu'il y ait entre elles une analogie, une ressemblance de relations, c'est-à-dire que les parties de l'une ont peut-être des relations mutuelles ressemblant à celles qui unissent les parties de l'autre. Par exemple le cube visible et le cube tangible ont l'un et l'autre des angles, espèce de choses particulières qui n'existent pas dans la sphère visible ou tangible; et cette ressemblance de relations peut être cause qu'une personne née aveugle, et à qui plus

tard une opération donne la vue, soupçonne (bien qu'il ne lui soit pas possible de le savoir d'abord) que le cube visible, s'il correspond à quelque chose de tangible, correspond à un cube tangible plutôt qu'à une sphère tangible. Toutefois cette analogie ne nous semble pas avoir dirigé ni le malade de Cheselden ni celui de Nunneley.

L'originalité de Berkeley n'est pas si complète dans la première de ses trois doctrines distinctives que dans les deux autres. Tous ceux qui l'ont suivi ont placé l'origine de la doctrine dans son *Essai*, où elle fut pour la première fois exprimée et défendue contre les objections, de façon à lui donner une place au nombre des vérités établies. Mais il n'était pas le premier penseur auquel l'idée se fût présentée. Ainsi que le professeur Fraser le remarque, Malebranche dont la philosophie était familière à Berkeley s'en était beaucoup approché, mais il n'était pas le seul : la doctrine fondamentale se trouve exposée en des termes auxquels Berkeley aurait pu souscrire, dans un passage d'un essai de Locke, inséré pour la première fois dans la quatrième édition et dont Berkeley cite une partie dans son traité. Il n'est pas improbable que Locke ait lui-même reçu cette idée de son ami Molyneux qui a même fourni les exemples de la sphère et du cube. Berkeley n'a donc pas le mérite de la conception ; mais il a celui de la faire passer de l'état d'une supposition à celui d'une vérité scientifique.

Il convient de remarquer aussi que l'impossibilité de voir la distance qui sépare un objet de l'œil (puisque, grande ou petite, elle ne projette qu'un point sur la rétine), bien que l'on ait souvent supposé que c'était une des principales innovations de la théorie de Berkeley, n'était pas, et n'était pas non plus donnée par lui comme une innovation ; mais il l'acceptait dès le début même de son essai comme une vérité admise. Les auteurs qui ont écrit sur l'optique l'avaient déjà reconnu ; mais l'erreur où ils tombaient, et que Berkeley avait pour but de corriger, consistait à croire que nous jugeons des distances par une inférence nécessaire de la raison, d'après des considérations géométriques dont nous n'avons aucune conscience, ainsi que le disait fort bien Berkeley, et dont la plupart des hommes n'ont aucune connaissance. Toute son argumentation tend à montrer que l'inférence n'est pas donnée par la raison, mais par une association empirique, et que la relation entre nos impressions de la vue et les faits qu'elles indiquent ne saurait être découverte que par expérience directe. C'est ce qui fait de l'analyse que Berkeley a faite de la vision le plus remarquable exemple et le modèle de l'analyse psychologique. C'était pour la première fois que la puissance que possède la loi d'association de donner à des combinaisons

artificielles l'apparence de faits ultimes, était mise en évidence.

La seconde des œuvres par lesquelles Berkeley a bien mérité de la philosophie, sa théorie de la pensée en général, consiste en ce que la pensée ne marche pas, comme Locke l'avait imaginé, au moyen d'idées générales ou abstraites, mais au moyen d'idées d'individus servant de représentants de classes. Toutes les idées, soutenait Berkeley, sont concrètes et individuelles, ce qui ne nous empêche pas d'arriver, par elles, à des vérités générales. Quand, par exemple, nous prouvons les propriétés des triangles, l'idée qui est dans notre esprit n'est pas comme Locke le supposait l'idée abstraite d'un triangle qui n'est rien qu'un triangle, qui n'est ni équilatéral, ni isocèle, ni scalène, mais l'idée concrète d'un triangle particulier, d'où néanmoins nous pouvons conclure à tous les autres triangles, si nous avons eu soin de n'employer que des prémisses qui soient vraies d'un triangle quelconque. Cette doctrine, aujourd'hui généralement reçue, bien qu'elle ne soit pas généralement comprise, se trouvait sans doute, comme celle des perceptions acquises de la vue, intimement rattachée dans l'esprit de Berkeley avec sa théorie des idées ; en effet il regardait la notion de matière, en dehors des sensations appartenant à un esprit, comme l'exemple suprême de cette absurdité qu'on appelle une idée abstraite. De même que dans la théorie de la vision, dans sa théorie des idées, Berkeley a surmonté la difficulté du problème. Le premier il a vu ce qu'il y avait au fond de la difficulté de la controverse des nominalistes et des réalistes, et établi que toutes nos idées sont des idées d'individus ; bien qu'il ait laissé à ses successeurs le soin d'indiquer la nature exacte du mécanisme psychologique (qu'on me passe cette expression) par lequel les noms généraux jouent leur rôle sans le secours d'idées générales. La solution de cette difficulté, comme de tant d'autres, consiste dans la connotation de noms généraux. Un nom, encore que commun à une multitude indéfinie d'objets individuels, n'est pas comme un nom propre, dépourvu de sens ; c'est une marque des propriétés ou de certaines propriétés qui appartiennent à tous ces objets également, et qui est associée d'une manière particulièrement étroite et intime avec ces propriétés communes. Or quoique le nom rappelle, et ne puisse pas ne pas rappeler, en même temps que ces propriétés, d'autres propriétés en nombre plus ou moins grand qui n'appartiennent pas à toute la classe, mais à un ou plusieurs membres de la classe, qui pour le moment servent à l'esprit de types qui la représentent, ces autres éléments sont accidentels et variables ; de sorte que l'idée effectivement évoquée par le nom de classe, sans être toujours celle d'un individu, est une idée

où les propriétés dont le nom est le signe, font saillie d'une façon artificielle, tandis que les autres qui varient de temps en temps, et auxquelles on ne fait pas attention, sont rejetées dans l'ombre. Ce qu'on a pris pour une idée abstraite, c'est une image concrète, dont certaines parties ondoyent (dans certaines limites) tandis que d'autres demeurent fixes, ces dernières formant la signification du nom général : et comme le nom concentre l'attention sur les attributs de la classe, il préserve notre raisonnement de l'intrusion de tout ce qui serait spécial à l'objet individuel qui dans le cas particulier se trouve représenté dans l'esprit [1].

La troisième des doctrines de Berkeley, celle qui a le mieux fait connaître son nom, c'est sa négation de la matière, ou plutôt de la matière comme les philosophes la définissent ; car il soutenait que sa propre opinion se rapproche plus de la croyance commune du genre humain que la doctrine des philosophes. Les philosophes, dit-il, regardent la matière comme une chose, et nos impressions des sens, appelées idées du sens, comme une autre : ils croient que ce que nous percevons ce sont seulement nos idées, tandis que la matière qui les entoure et fait sur eux des impressions, est la chose réelle. Le vulgaire, au contraire, croit que les choses qu'il perçoit sont les choses réelles; il ne croit pas à quelque chose de caché derrière ces choses. En cela, moi, Berkeley, je diffère des philosophes et je m'accorde avec le vulgaire, car je crois que les choses que nous percevons sont les choses réelles et les seules choses, excepté les esprits, qui soient réelles. Mais ensuite il soutient avec les philosophes, et non avec le vulgaire, que ce que nous percevons directement ce ne sont pas les objets extérieurs, mais nos propres idées, notion à laquelle la plupart des hommes n'ont jamais songé. Aussi à la fin de l'ouvrage où se trouve exposée de la manière la plus claire et la plus complète sa propre doctrine (les *Dialogues d'Hylas et de Philonous*), Berkeley nous dit-il que la vérité est actuellement « partagée entre le vulgaire et les philosophes : le vulgaire croyant que les choses qu'il perçoit immédiatement sont les choses réelles ; les philosophes, que les choses immédiatement perçues sont les idées qui n'existent que dans l'esprit [2]. »

Il suffisait à Berkeley de dire, et il en avait bien le droit, qu'il ne niait pas la validité de la perception, ni de la conscience, qu'il affirmait la réalité de tout ce que le vulgaire ou les philosophes perçoi-

1. Ce sujet est plus complétement élucidé dans le chapitre XVII de la Philosophie de Hamilton, et dans les notes de la nouvelle édition de l'*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, de James Mill.

2. Vol. I, p. 359 de l'édition du prof. Fraser.

vent réellement par les sens, et qu'il niait seulement ce qui n'était pas une perception mais une inférence rapide et inconsciente, celle par exemple que l'on prend mal à propos pour une perception, quand on juge de l'extériorité et de la distance par l'œil ; mais avec cette différence que dans ce dernier cas l'inférence est légitime, puisqu'elle repose sur l'expérience, tandis que pour la matière il n'y a pas de base, ni dans l'expérience, ni ailleurs, qui permette de considérer les sensations dont nous avons conscience comme des signes de la présence de quelque chose, à l'exception de possibilités d'autres sensations. Berkeley pourrait dire avec raison, et il le disait en son langage, qu'il était d'accord avec l'opinion commune du genre humain dans tout ce qu'il se représente distinctement par la notion de la matière. Car il s'accordait à reconnaître dans les impressions des sens un élément permanent qui ne cesse pas d'exister dans les intervalles de nos sensations et entièrement indépendant de notre esprit individuel (bien qu'il ne le soit pas de tout esprit). Il avait parfaitement le droit de soutenir que c'est tout ce qui entre dans la composition de la notion positive que les hommes ont des objets matériels. Il s'en séparait quand ils ajoutaient à cette notion positive une notion négative, à savoir, que ces objets n'étaient point mentals ou qu'ils étaient tels qu'ils ne peuvent exister que dans un esprit. Sans tenir compte de cela, il est impossible de donner une idée correcte de l'idée qu'on se fait communément de la matière ; et sur ce point il y a une différence certaine entre Berkeley et l'opinion commune. Il appartenait à Berkeley de soutenir que cette partie de l'idée vulgaire est une illusion, et il l'a fait, selon nous, avec succès. Il n'a pas été aussi heureux quand il a voulu montrer comment l'illusion se produit, et comment elle devient une cause d'erreur (*delusion*). Il nous explique d'une façon suffisante que « les hommes connaissant qu'ils percevaient plusieurs idées dont ils n'étaient pas les auteurs, comme n'étant pas excitées du dehors, et ne dépendant pas de l'opération de leurs volontés, cela les amena à soutenir que ces idées ou objets de perception avaient une existence indépendante de l'esprit, et en dehors de lui; et ils ne songèrent jamais qu'il y avait une contradiction impliquée dans ces mots » [1]. Il n'est pas surprenant que cette explication n'ait pas été trouvée suffisante. En effet nos idées ne dépendent pas toujours non plus de notre propre volonté; et par conséquent, dans cette théorie, nos idées, aussi bien que nos perceptions des sens devraient être considérées comme extérieures à nous. Berkeley échappe à cette difficulté en exagérant beaucoup la dépen-

1. Vol. I, p. 184.

dance qui rattache nos idées à la volonté [1]. Il ajoute encore un autre caractère pour distinguer les sensations des pensées, à savoir que les premières « ne sont pas excitées du dedans. » Mais les notions même du dehors et du dedans, par rapport à notre esprit, impliquent la croyance à l'extériorité, et ne sauraient par conséquent servir à expliquer la croyance. Berkeley a laissé à ses successeurs le soin de compléter cette partie de sa théorie. Il leur restait à montrer que lorsque une sensation unique de la vue ou du son indique la présence potentielle, à notre choix, de toutes les autres sensations qui entrent dans la composition d'un groupe complexe, on en vient très-facilement et très-naturellement à prendre cette possibilité latente — encore que présente — d'une foule de sensations non éprouvées, mais garanties par l'expérience pour la cause latente des sensations que nous sentons actuellement; spécialement quand nous trouvons que les possibilités, différant en cela des sensations actuelles, sont communes à nous et aux autres esprits. C'est un point qui a été démontré de nos jours peut-être plus pleinement et plus explicitement que jamais. Si Berkeley n'avait pas pu le montrer aussi distinctement, c'est en partie parce qu'il n'avait pas complétement compris que l'élément permanent de nos perceptions n'est qu'une potentialité de sensations non senties actuellement. Pourtant il avait vu clairement que l'objet extérieur *pour nous* n'est rien qu'une potentialité de ce genre. « La table sur laquelle j'écris, dit-il, dans les *Principes de la connaissance humaine* [2], je dis qu'elle existe, c'est-à-dire que je la vois et que je la touche; et que si j'étais hors de mon cabinet, je dirais qu'elle existait, voulant dire par là que si j'étais dans mon cabinet, je pourrais la percevoir, ou que quelqu'autre esprit la perçoit. » Mais en lui-même l'objet était dans sa théorie, non-seulement une potentialité présente, mais une existence actuelle présente, seulement son existence était dans un esprit, dans l'esprit divin. C'est le côté positif de sa théorie, moins généralement connu que le côté négatif, et qui implique, croyons-nous, plusieurs erreurs sérieuses de logique.

Il faut remarquer ici que Berkeley ne se contentait pas de soutenir que l'existence d'un substrat matériel n'est ni perçue par les sens ni prouvée par la raison, ni nécessaire pour expliquer les phénomènes, et que par conséquent, d'après les règles d'une saine logique, il faudrait la rejeter. Il croyait qu'on pourrait la réfuter. Il pensait que la notion de la matière implique une contradiction, et il est vrai

1. Vol. I, p. 170, et ailleurs.
2. Vol. I, p. 157, Berk. 2.

que la notion telle que tant de philosophes la définissent, l'implique en effet. Leur définition de la matière en fait une chose purement passive et inerte ; ils regardaient pourtant des objets matériels comme les causes qui excitent nos sensations. Ce n'était pas réfuter Berkeley que de dire que ce qui est passif, inerte ne saurait causer ou exciter rien. A l'idée des philosophes d'après laquelle les causes de nos sensations pourraient être « la configuration, le nombre, le mouvement, et le volume des corpuscules, » il répliquait par un appel à la conscience. L'étendue, la figure et le mouvement, disait-il, sont des idées qui n'existent que dans l'esprit ; « mais quiconque fera attention à ses idées soit du sens soit de la réflexion, n'y percevra aucun pouvoir, aucune activité ; il n'y a donc rien de tel en elles. Un peu d'attention nous fera voir que l'existence même d'une idée implique la passivité et l'inertie de cette idée, puisqu'il est impossible qu'une idée fasse rien, ou, rigoureusement parlant, soit la cause de rien. D'où il suit que l'étendue, la figure et le mouvement ne sauraient être la cause de nos sensations » [1]. Il en déduit que toutes nos sensations doivent avoir une cause, et comme cette cause ne saurait être d'autres sensations (ou idées), et comme il n'existe aucune chose physique, les sensations (ou idées) exceptées, la cause de nos sensations doit être un esprit. Il devance aussi la doctrine dont les philosophes d'une école opposée à la sienne se sont tant servis : que la seule chose qui puisse être une cause, ou exercer une force, c'est un esprit.

Il eût été bien, que le penseur qui était presque le fondateur et le créateur de la philosophie de l'expérience eût fait ce qu'on appelle dans la langue de Kant une *critique* de l'expérience, qu'il eût distingué ce qui en est de ce qui n'en est pas le sujet, au lieu de se passer, ici par exemple, de l'expérience, et de recourir à un argument *à priori*. En effet, c'est vainement que l'on consulte la conscience sur l'existence de ce pouvoir. Les pouvoirs ne sont pas des objets de conscience. Un pouvoir n'est pas un être concret, que nous puissions percevoir ou sentir, mais le nom abstrait d'une possibilité ; on ne saurait le constater qu'en voyant la possibilité réalisée. La perception intuitive nous dit la couleur, la texture, et toutes les autres propriétés de la poudre à canon, mais avons-nous une connaissance intuitive du pouvoir qu'elle possède de faire sauter une maison ? Il est vrai que tout ce que nous pouvons observer des phénomènes physiques, c'est la constance de leur coexistence, de leur succession, de leur similitude. Berkeley a eu le mérite d'apercevoir clairement cette

1. Vol. I, p. 168.

vérité fondamentale, et de transmettre à ses successeurs la véritable conception de l'objet unique de la science de la nature. Il a vu que la causation que nous croyons voir dans la nature n'est que la constance de la succession. Mais ce n'est pas en cela qu'il fait consister la causation réelle. Nul phénomène physique, dit-il, ne saurait être une cause efficiente ; mais notre expérience journalière nous prouve que des esprits peuvent être, par leur volonté, et sont des causes efficientes. Remercions Berkeley de la moitié de vérité qu'il a vue, bien que l'autre soit restée voilée à ses yeux par les préjugés naturels dont il a tant contribué à dégager d'autres phénomènes psychologiques. Personne, avant Hume, ne s'était avancé à penser que cette prétendue expérience de causation efficiente par des volitions est aussi bien une illusion pure qu'aucune de celles que Berkeley avait ruinées, et que tout ce que nous connaissons du pouvoir de nos propres volontés se réduit à savoir que certains faits (réductibles par l'analyse à des mouvements musculaires) les suivent immédiatement. Berkeley soutenait encore que, puisque nos sensations doivent être causées par un esprit, elles doivent nous être données par l'action directe de l'Esprit divin, sans qu'il ait besoin d'employer une substance inintelligible, inerte, comme trait d'union. Dépourvue d'efficacité comme moyen, cette substance passive ne saurait intervenir; si elle intervient, ce n'est pas comme cause, c'est seulement comme occasion, qui détermine l'Etre divin à nous donner des sensations : doctrine réellement soutenue par Malebranche et d'autres Cartésiens, mais inadmissible chez Berkeley, puisqu'on ne voit pas quel besoin Dieu aurait que cette substance lui ravive la mémoire. Malebranche, il est vrai, admettait que, d'après cette théorie, il n'y aurait aucune nécessité de croire à l'existence de ce rouage superflu dans la machine, si elle n'avait été comme il le supposait expressément affirmée dans les Écritures. Donc, selon Berkeley, tout ce qu'on appelle perception d'objets matériels est l'action directe de Dieu sur nos esprits, et nulle autre substance que l'esprit n'y a un rôle.

Mais Berkeley ne s'arrête pas là. Ce qui est le principal objet de la perception selon les philosophes qui l'avaient précédé, et qui en est le seul objet selon Berkeley, ce sont nos idées, terme dont on a beaucoup abusé, et dont on n'a jamais fait un emploi plus malheureux que lorsqu'on le donna comme nom à des sensations et à des possibilités de sensation. Ces idées, soutenait Berkeley, passent pour avoir une existence permanente, qui contraste avec l'intermittence des sensations actuelles ; et une idée ne saurait avoir d'existence que dans un esprit. Les idées n'existent dans nos esprits qu'autant que nous les percevons, et dans les esprits des autres hommes qu'au-

tant que ces autres hommes les perçoivent; qu'est-ce donc qui entretient leur existence quand nul homme ne les perçoit? Elles existent d'une facon permanente dans l'esprit de Dieu. Cette réponse semblait à Berkeley un argument si décisif en faveur de l'existence d'un être suprême, qu'il pourrait tenir lieu de toutes les autres preuves de la théologie naturelle. Il faut qu'il y ait un Dieu, parce que s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas de lieu permanent pour la nature physique, puisqu'elle n'a d'existence que dans un esprit et qu'elle n'existe d'une façon constante et continue dans aucun esprit fini. Il croyait sincèrement que cet argument entraînait définitivement l'extinction de « l'athéisme et du scepticisme. » Tout ce que nous percevons doit être dans un esprit, et quand nul être fini ne les perçoit, il ne leur reste que l'esprit divin pour demeure. Cette ingénieuse théorie présente une ressemblance éloignée et superficielle avec la doctrine des idées de Platon, et dans le *Siris*, dont la partie métaphysique renferme la dernière expression de l'opinion de Berkeley, il enrôle Platon et les Platoniciens (qu'avec Coleridge, on ferait mieux d'appeler Plotiniciens) au service de sa théorie, ce qui donne à penser au Prof. Fraser que la théorie avait subi des modifications, et s'était transformée dans les dernières années de la vie de Berkeley, pour se rapprocher du réalisme. Selon nous les passages du Siris ne laissent pas cette impression. Il y a un abîme entre la doctrine de Berkeley et celle de Platon, et nous ne croyons pas que Berkeley l'ait jamais franchi. Les idées de Platon existaient par elles-mêmes et étaient immatérielles, mais elles étaient aussi bien externes à l'esprit Divin qu'à l'esprit humain. Les dieux parcourant leurs cercles célestes, décrits si poétiquement dans le *Phèdre*, vivaient dans une contemplation perpétuelle de ces idées, mais ils n'en étaient pas les auteurs et leurs esprits n'en étaient pas les demeures. En outre les idées de Platon n'étaient pas comme celles de Berkeley identifiées aux objets communs du sens, Platon les en distinguait attentivement par une démarcation profonde; il en faisait les prototypes impérissables de ces grands et glorieux attributs, la beauté, la justice, la connaissance, etc., dont une ressemblance éloignée et affaiblie se trouvait perçue par les plus nobles d'entre les choses terrestres. Rien ne nous donne à penser que Berkeley se soit jamais rapproché de ces opinions; et il nous semble que lorsqu'il cite les Platoniciens, ce n'est pas pour adopter leurs doctrines, mais pour tâcher de montrer qu'ils s'étaient en un certain sens rapprochés de la sienne, au moins en ce qu'ils rejetaient les opinions vulgaires.

La partie de sa théorie sur laquelle Berkeley fondait ce qu'il estimait l'argument le plus décisif en faveur de l'existence de Dieu, en

est évidemment la partie la plus faible. En montrant que nos sensations, comme nos pensées, ne sont que les phénomènes de notre propre esprit, il reconnaissait avec le reste du monde l'existence dans les sensations d'un élément permanent qui n'existe pas dans les idées, mais il saisissait imparfaitement la nature de cet élément. Il suppose que l'objet réel d'une perception sensible, bien que ce ne soit, d'après son aveu, qu'un groupe de sensations, et que son existence soit suspendue en ce qui nous concerne quand nous cessons de la percevoir, reparaît exactement le même la fois suivante que nous venons à le percevoir encore ; et puisqu'il est le même il faut qu'il ait continué d'exister dans un autre esprit. Berkeley ne voit pas clairement que les sensations que j'ai aujourd hui ne sont pas les mêmes que celles que j'ai eues hier, lesquelles sont passées et ne reviendront plus ; mais qu'elles leur sont exactement semblables ; et que ce qui a continué d'exister n'est qu'une puissance d'avoir des sensations, ou, en d'autres termes, une loi constante de la nature d'après laquelle des sensations semblables pourraient et devraient revenir, après un laps de temps, dans des conditions semblables. Ces sensations que je n'ai pas eues, mais que l'expérience m'apprend que je pourrais avoir eues à tout moment durant le laps de temps interposé entre mes sensations actuelles, ne sont pas une entité positive qui subsiste durant ce temps : elles n'existent pas comme sensation, mais comme croyance garantie ; elles impliquent la constance de l'ordre des phénomènes, mais non une substance spirituelle où les phénomènes résident quand ils ne sont pas présents à mon propre esprit. Dans plusieurs annotations le professeur Fraser émet l'opinion que Berkeley ne voulait pas dire, lorsqu'une sensation revenait après un intervalle, qu'elle fût la même numériquement, mais seulement qu'elle est la même spécifiquement. Mais si la sensation n'est la même que spécifiquement, comment est-il nécessaire qu'elle continue d'exister durant tout le laps de temps interposé? Quand la sensation momentanée est passée, le retour, après un certain temps, d'une autre sensation exactement semblable, n'implique pas l'existence d'un objet permanent, mental pas plus que matériel, pour conserver une identité qui n'existe pas. Si Berkeley pensait que ce que nous sentons est retenu à l'état d'existence actuelle et non à l'état d'existence potentielle, quand nous ne le sentons plus, il ne saurait avoir pensé que ce n'est rien de plus qu'une sensation. En réalité, en lui donnant le nom ambigu et décevant d'idée, il nous laisse libre de supposer que c'est plus qu'une sensation. Ses idées qu'il suppose constituées par ce que nous percevons par nos sens, ne diffèrent pas de nos sensations, et il ne nous dit pas qu'elles en diffèrent : il se

sert fréquemment de ces mots comme synonymes, il aurait pourtant vu l'absurdité qu'il y a à dire que la sensation d'aujourd'hui peut être la même que celle d'hier ; mais il ne voyait aucune absurdité à dire la même chose de l'idée. Grâce à ce mot il donne une sorte de double existence aux objets du sens : ce sont, suivant lui, des sensations, des états contingents, des possibilités permanentes de sensation, et pourtant ce sont encore d'autres choses ; ce sont nos perceptions purement mentales, et pourtant ce sont tout aussi bien des objets de perception indépendants ; bien qu'immatériels, ils existent détachés de l'esprit individuel qui les perçoit, ils demeurent placés comme en dépôt dans l'esprit divin, et il semble qu'on soit obligé de supposer que Dieu les en tire quand c'est sa volonté de les imprimer sur nous, puisque Berkeley rejette la doctrine de Malebranche que nous les contemplons réellement en l'Esprit divin. C'est à cette partie illogique de sa doctrine que Berkeley attachait la plus grande valeur, et il aurait été bien fâché, s'il avait prévu l'abandon complet où est tombé son argument favori en faveur du théisme. C'était en effet pour cela, par-dessus tout, qu'il estimait sa théorie immatérielle. Il est vrai que le principal but que Berkeley avait donné à sa philosophie c'était la guerre contre les libres penseurs [1].

1. Dans un passage du troisième dialogue entre Hylas et Philonous (Vol. I, pp. 343-4), Berkeley paraît reconnaître un moment l'ambiguïté du mot « même. » Hylas, le croyant à la matière, exprime ainsi ses objections : « Mais la même idée qui est dans mon esprit, ne saurait être dans le vôtre, ou dans tout autre. Ne s'en suit-il pas d'après vos principes qu'il n'y a pas deux personnes qui puissent voir la même chose? » La réponse de Philonous à l'objection est une preuve positive que Berkeley n'a jamais vu en quoi consistait avant tout l'ambiguïté. Il pensait que ceux qui ne veulent pas se servir du mot *même*, quand nulle distinction ou variété ne se laisse percevoir, » doivent être « des philosophes qui prétendent à une notion abstraite de l'identité; » et que « tout le débat roule sur un mot. » Supposez, dit Philonous, une maison dont les murs ou le revêtement extérieur ne soient pas changés : on y démolit toutes les chambres et à leur place on en construit d'autres ; quand vous diriez que c'est la *même* maison, et que je soutiendrais que ce n'est pas la *même*, si nous considérons la maison en elle-même ne nous accorderons-nous pas facilement dans l'idée que nous nous en faisons. Si vous venez me dire, nous différons par la notion que nous en avons, en ce que vous ajoutez à l'idée que vous avez de la maison la simple idée abstraite d'identité, au lieu que je ne le fais pas, je vous dirai que j'ignore ce que vous entendez par idée abstraite d'identité, et je serais bien aise que vous regardassiez vos propres idées, pour vous assurer que vous vous entendez vous-même. La pénétration habituelle de Berkeley l'a abandonné en cette circonstance, car il est évident qu'il oublie que le mot *même* a réellement deux sens, celui de l'identité numérique et celui d'une ressemblance exacte. Dans l'exemple de la maison, il n'est question que de l'identité numérique qui n'implique même pas une ressemblance grossière: en effet nous tenons qu'un homme est la même personne à dix ans et à soixante-dix. Pour que l'analogie fût exacte, il aurait fallu supposer qu'on a bâti une maison exactement semblable à la première et ensuite demander s'il fallait l'appeler la même.

Outre les écrits purement métaphysiques de Berkeley, il faut dire quelques mots de ses écrits bornés à la polémique : ses attaques contre les libres penseurs et les mathématiciens. Son hostilité contre les premiers anime plus ou moins tous ses écrits, c'est l'objet principal du plus long d'entre eux, la série des dialogues intitulé « le Philosophe petit-esprit ». On peut dire avec raison de cet ouvrage que s'il n'était pas d'un homme aussi illustre, il ne mériterait guère l'attention. Toutefois l'art avec lequel il a été composé, lui donne une grande valeur. Ajouté aux dialogues sur la Matière, il suffit à mériter à Berkeley l'honneur d'être, après Platon, l'écrivain qui a le mieux réussi à faire du dialogue un instrument de controverse. Mais les opinions qu'il met dans la bouche des libres penseurs sont pour la plupart de telle nature que personne ne prendrait la peine de les réfuter, par l'excellente raison que personne ne les soutient ; il est permis de douter qu'elles aient jamais été soutenues par quelqu'un qui méritât une réponse. Les libres penseurs dans les *Dialogues* sont au nombre de deux, Alciphron qui doit représenter un disciple de Shaftesbury, et Lysiclès, sectateur de Mandeville, ou plutôt homme de plaisir qui se prévaut des opinions de Mandeville pour défendre sa manière de vivre. Alciphron est infidèle par sentiment, Lysiclès par sensualité. Le dernier (avec qui Alciphron lui-même paraissait d'abord s'accorder) nie toute destination morale, et professe la doctrine du pur égoïsme. Or Mandeville n'a fait ni l'un ni l'autre, et ces doctrines n'ont jamais été professées par ceux qui s'en inspiraient dans leur conduite [1]. Il est fort probable que Berkeley peignait les libres penseurs sans les avoir étudiés, et les *sceptiques et athées* sans connaître réellement leurs arguments ; en effet, de son temps peu d'auteurs avouaient leur sceptisme ou leur athéisme, et, avant Hume, aucun écrivain de marque n'avait essayé de traiter la question de la religion au point de vue de l'athéisme. Comme la plupart des défenseurs de la religion de son temps, bien que nous ayons peine à adresser ce reproche à un homme de génie et de la vertu de Berkeley, il ne se faisait aucun scrupule d'accuser d'athéisme, sur une simple présomption, Hobbes, par exemple, qui ne parle jamais que comme croyant en Dieu et même au christianisme, et à Spinoza le philosophe « ivre de la divinité ». Il faut croire qu'il répondait aux doctrines qu'il supposait aux infidèles, plutôt qu'à ce que l'on pouvait dire réellement ; aussi ses réponses portent-elles à côté du but.

1. On trouvera dans le « Fragment on Mackintosh » de James Mill, œuvre d'une rare vigueur et pleine de sujets de méditation, une discussion très-forte des accusations portées communément contre Mandeville, et le vrai caractère de son livre.

C'est pour cela qu'à l'exception de son argument spécial en faveur du théisme, dont nous avons déjà parlé, il parle bien plus de l'utilité de la religion que de sa vérité; et, même sur ce sujet, il ne dépasse guère la surface. Chose à remarquer non-seulement dans sa controverse avec les libres penseurs, mais dans ses divers écrits, on trouve l'expression de la ferme conviction que l'on verra l'extension et l'accroissement non-seulement du scepticisme religieux, mais aussi en même temps de tous les genres d'immoralité, depuis les folies et les débauches des villes jusqu'aux vols de grands chemins. Il prétendait en particulier que la corruption politique avait dépassé toutes les limites jusqu'alors connues, que l'idée même de l'esprit public ou l'intérêt pour le bien public était traitée avec mépris. Sans doute, les anciennes questions qui passionnaient les masses se trouvant résolues, et les nouvelles qui datent des révolutions d'Amérique et de France, n'ayant pas encore fait leur apparition, les règnes des deux premiers Georges furent une époque d'indifférence politique, toujours favorable à la vénalité des hommes d'État. Si, pourtant, nous reportons notre pensée aux cours et aux parlements des deux derniers Stuarts, ou, plus haut, à ceux de Jacques I, ou même, plus haut encore, à ceux de Henry VIII, il nous sera bien difficile de croire qu'il ne se soit pas fait un changement dans le sens du progrès. Quoi qu'il en soit, Berkeley était dominé par une forte croyance, plus commune que bien fondée chez les gens de bien de tous les temps, que la nation dégénérait ; et il se croyait tenu par un devoir absolu de faire tout ce qui était en son pouvoir pour enrayer cette décadence, en affirmant de nouveau les vieilles doctrines religieuses et morales et en les appuyant de nouveaux arguments. On l'aurait beaucoup étonné si on lui avait dit que sa philosophie ferait de lui dans un siècle futur le père des sceptiques à venir, et que sa morale serait mise au ban du prochain réveil du spiritualisme, puisqu'avec presque tous les théologiens de son temps, il était absolument et nettement utilitaire, à la façon de Paley, qui pensait que la parole révélée de Dieu est le guide le plus sûr qui conduise à l'utile.

La controverse de Berkeley avec les mathématiciens a bien plus de fond, et aujourd'hui même on peut la lire avec beaucoup de profit. Cette œuvre était aussi à ses yeux un épisode de la guerre qu'il faisait aux libres penseurs : c'est un argument *ad hominem* à l'adresse d'un « mathématicien incrédule ». Puisque vous croyez, lui dit-il, dans vos mathématiques, à des mystères et à des choses contraires à la raison, vous n'avez pas le droit de rejeter le christianisme parce qu'il renferme des mystères qui dépassent la raison. Les mystères mathématiques en question étaient les doctrines sur les

infinis et spécialement sur les bases du calcul différentiel ou infinitésimal. Berkeley ne conteste pas les conclusions auxquelles on arrive en se fondant sur ces doctrines, d'autant qu'elles sont souvent confirmées par l'expérience, et que dans aucun cas, l'expérience ne les a contredites. Mais il soutient que les bases de la théorie ne sont pas défendables et qu'elles jurent avec l'exactitude tant vantée et le caractère démonstratif du raisonnement mathématique. Il est difficile de lire sans parti pris l'*Analyst* et l'admirable réplique qu'il jeta à ses adversaires sous le nom de *Défense de la libre-pensée en mathématiques* (le dernier de ces écrits est un des plus beaux morceaux de la littérature philosophique anglaise) et de ne pas admettre que Berkeley avait raison. Ce ne fut que plus tard que le calcul différentiel fut placé sur les fondements où il repose à présent, c'est-à-dire sur l'idée de limite, véritable base de tout raisonnement portant sur les quantités infiniment petites, et à l'abri, quand on le comprend bien, des objections de Berkeley. Néanmoins ces objections descendent si profondément au cœur de la question, que même après l'abandon de la théorie fausse, il ne s'est trouvé personne, que nous sachions, pour exposer complétement la vraie en des termes qui ne comportent pas d'objection philosophique, avant le regrettable Prof. de Morgan, qui unissait à la science d'un mathématicien celle d'un logicien et d'un psychologiste [1]. Bien que tous ceux qui ont bien saisi la notion d'une limite pussent voir, d'une manière générale, qu'elle suffit à résoudre toutes les difficultés, l'embarras qui naît de la conception des divers ordres de différentielles, quantités infiniment petites, et pourtant infiniment plus grandes que d'autres quantités infiniment petites, n'a pas, à ma connaissance, été levé complétement, ni le sens caché sous ces expressions mystérieuses mis en pleine lumière et justifié par personne avant M. de Morgan.

Berkeley n'était pas seulement un philosophe spéculatif et un théologien, il a aussi écrit sur des questions directement pratiques, ce qu'on pouvait attendre du profond intérêt qu'il ressentait pour le bonheur de l'humanité et surtout de son Irlande. Nous n'avons pas à parler des travaux et des années qu'il consacra à la fondation d'un collége aux Bermudes, spécialement destiné à former des missionnaires; son projet, par la seule influence de son caractère personnel, eut assez de succès pour obtenir une souscription considérable pour l'époque, et une adresse de la chambre des communes, suivie de l'octroi d'une charte et d'une promesse du ministre d'une allocation de 20,000 livres; mais quand la fascination qu'exerçait sa

1. Lagrange ne fait pas exception; car s'il a détaché la différentielle de la conception de l'infinitésimale, il n'a pas rationalisé cette conception même.

personne ne fut plus là, son œuvre tomba lentement. Ses écrits sur les questions pratiques nous offrent beaucoup à louer et beaucoup à critiquer. Dans le nombre nous trouvons une défense de « l'obéissance passive, ou de la doctrine chrétienne de ne point résister au pouvoir suprême ». C'est une forte leçon de tolérance que de voir un aussi grand homme que Berkeley adhérer avec une entière conviction à une doctrine non-seulement funeste, mais à cette époque même abandonnée, et s'en faire le défenseur. Le lecteur verra que dans cet écrit Berkeley s'était laissé égarer par une application exagérée d'une doctrine cardinale de la morale, l'importance des règles générales. Comme on avait reconnu que les cas où il est juste de désobéir aux lois ou de se révolter contre le gouvernement ne sont pas la règle, mais l'exception, Berkeley les rejetta absolument, car ses règles morales n'admettaient aucune exception. Le plus considérable et le mieux connu de ses écrits sur les questions pratiques est le *Querist* où les opinions sont proposées sous une forme que Berkeley aimait beaucoup, celle de questions. C'est dans cet ouvrage que nous trouvons la fameuse question : Si le royaume était entouré d'un mur d'airain de mille coudées, ses habitants ne pourraient-ils pas néanmoins vivre proprement et confortablement, cultiver la terre et en récolter les fruits [1]? La majorité des questions de ce genre portent sur des sujets d'économie politique. Leur principal mérite consiste dans la certitude où est l'auteur sur deux vérités fondamentales, que l'industrie du peuple est la véritable source de la richesse nationale, et que les dépenses de luxe sont un dommage pour elle; c'est aussi la netteté avec laquelle il reconnut, devançant son siècle, que l'argent n'est pas en lui-même une richesse, mais des jetons pour calculer et échanger la richesse, ou, dans ses propres termes, « un jeton qui donne droit à la puissance et propre à constater et à transférer cette puissance. » S'il avait creusé cette idée il aurait devancé l'œuvre d'Adam Smith; mais il adhérait, en apparence, aux conclusions de ce qu'on appelle le système mercantile, tout en en rejetant les prémisses, et il semble avoir pensé que la consommation des objets de luxe étrangers était bien plus dommageable à la richesse nationale que celle des objets de luxe produits dans le pays.

Il y a peu d'écrits de Berkeley qu'on ait plus lu autrefois et si peu de nos jours que le *Siris*, publié d'abord sous le titre de « Réflexions et Recherches philosophiques sur les vertus de l'eau de goudron et divers autres sujets en rapport les uns avec les autres, » ouvrage qui commence par l'eau de goudron et finit par la Trinité, et qui

1. Vol. III, p. 366 (134e question).

contient entre ces deux questions les spéculations physiques et métaphysiques les plus abstraites. On surprendra bien du monde en disant que la partie qui mérite le plus qu'on la lise est celle qui traite de l'eau de goudron. Berkeley apporte une masse de faits tirés de sa propre expérience et de celle d'autrui en faveur des propriétés hygiéniques et curatives de l'eau de goudron, et il n'est pas loin, sans toutefois oser l'affirmer, d'y voir un remède universel. On pourrait voir dans cet engouement une simple illusion du philosophe, si l'on ne savait que l'efficacité qu'il attribue à son remède est en partie réelle, puisque la créosote, un des éléments de l'eau de goudron, s'emploie avec succès comme tonique et pour soulager certaines douleurs, pour ne rien dire des propriétés désinfectantes et autres d'une autre substance qui entre dans l'eau de goudron, l'acide carbolique, dont on a tant parlé dans ces derniers temps. En tous cas c'est une leçon d'un grand prix que de voir produire une masse de faits positifs si grande et si concluante en faveur d'une opinion médicale que l'expérience ultérieure n'a pas confirmée, si ce n'est dans une étendue fort restreinte. Après avoir, à ce qu'il croyait, établi *à posteriori* les vertus reconstituantes de l'eau de goudron, Berkeley, en philosophe qu'il était, en recherchait la cause, ou le principe général; mais il cherchait la preuve qu'il peut y avoir une panacée, et que cette panacée c'était l'eau de goudron, dans les doctrines d'une chimie erronée et aujourd'hui ruinée absolument, et par elle dans les théories des anciens philosophes, mélange de physique et de métaphysique. Un des points qu'il s'efforçait de prouver, c'est que le feu est la force vitale ou le principe de vie; et d'abord à ce qu'il croyait, il déduisait de cette chimie surannée, une relation entre le goudron et l'élément du feu. Mais comme sa philosophie ne permettait pas d'admettre que le feu, ou tout autre objet à l'exception de l'esprit, pût être un agent réel, il s'élève de ce sujet d'humble apparence, aux plus hautes spéculations de ses doctrines. « Ce n'est ni l'acide, ni le sel, ni le soufre, ni l'air, ni l'éther, ni le feu visible et corporel, bien moins le fantôme qu'on appelle destin de nécessité, qui est l'agent réel, mais une certaine analyse, une suite de rapports réguliers ou d'échelle continue nous permet de nous élever à travers tous ces intermédiaires à la contemplation instantanée du premier moteur source invisible, incorporelle, inétendue, intellectuelle de vie et d'existence [1]. » Les anciens philosophes qu'il avait déjà cités à l'appui de sa physique, il les invoque encore pour en tirer le secours qu'il peut en faveur de

1. Vol. II, p. 479.

sa théologie, et sans aucun succès, selon nous. Le professeur Fraser attache une grande valeur au *Siris* en disant [1] : « les rares œuvres spéculatives de ces Iles dans le dernier siècle ne contiennent pas un ouvrage aussi remarquable, » et que « chaque fois que nous en feuilletons les pages, nous y trouvons de nouvelles semences de réflexions. On y sent l'âme de Platon et des néoplatoniciens dans la génération la moins platonicienne de l'histoire d'Angleterre depuis la Renaissance. » Nous avouerons que nous n'y reconnaissons d'autre rapport qu'avec ce qu'il y a de moins bon dans Platon, avec sa cosmogonie mystique, qui lui est réellement commune avec les néoplatoniciens; nous ne croyons pas que cette œuvre donne une valeur nouvelle aux idées que Berkeley a exprimées ailleurs, et elle les charge d'un jargon inutile et la plupart du temps inintelligible, qui n'est pas de lui, mais des plotinistes.

1. Vol. II, p. 343.

JOHN STUART MILL.

(Traduit de l'Anglais par E. Cazelles).

# LES ANTÉCÉDENTS

DE

# LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

## DE L'ANTIQUITÉ JUSQU'A LOCKE

### I

La philosophie critique n'a pas débuté par la *Critique de la raison pure*. Pour en venir là, il a fallu toute la philosophie du XVII^e siècle, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, et surtout Locke et Hume dont les recherches sur l'esprit humain ont inspiré et préparé l'entreprise du philosophe allemand. Il est certain que l'initiative de cette analyse qui a pour objet nos idées et nos facultés intellectuelles appartient surtout à la philosophie moderne, et particulièrement à la philosophie du dernier siècle. Toutefois, le problème de l'origine de nos connaissances est tellement capital qu'il n'a pu échapper à l'attention des grands philosophes de l'antiquité. C'est, en effet, le problème philosophique par excellence, qui domine tous les autres, et auquel tous les autres sont subordonnés, même les problèmes relatifs à l'objet et à la méthode de la philosophie. Toute question de doctrine et d'école revient au problème de l'origine des idées. Qu'y a-t-il de vrai ou de faux dans l'idéalisme ou l'empirisme, dans le spiritualisme et le matérialisme, dans le scepticisme ou le mysticisme, que faut-il penser de la certitude et de la vérité objective de nos idées, que faut-il penser de la méthode dite spéculative ou *à priori* avec laquelle certains philosophes ont conçu et construit leurs systèmes, quelle est la véritable méthode à suivre dans l'élaboration des synthèses auxquelles on donne ce nom : toutes ces questions et bien d'autres encore ne peuvent être résolues qu'autant qu'on a vu clair d'avance dans le problème de l'origine ou des origines de la connaissance humaine.

Les premières écoles de la philosophie grecque s'occupaient trop exclusivement des phénomènes du monde physique pour pouvoir consacrer aux phénomènes de l'ordre psychologique toute l'attention

qu'ils méritaient. Le problème de l'origine de nos idées ne fut ni posé ni résolu, pas plus que les autres problèmes de même ordre, par les écoles de Thalès, de Pythagore, de Démocrite, de Xénophane et de Parménide, d'Héraclite, d'Empédocle et d'Anaxagore. Tout au plus la distinction de la pensée et de la sensation fut-elle plus ou moins nettement établie par Pythagore, Héraclite, et surtout l'école d'Élée, et encore plutôt en vue de l'objet que du sujet de la connaissance. La différence des choses sensibles et des choses intelligibles, τα αἰσθητα, τα νόητα, fut mieux expliquée que la différence des idées et des facultés elles-mêmes correspondant à ces objets.

Socrate, en insistant sur l'universel τα καθ' ὅλου, comme principe de définition, a transformé cette vague distinction en une véritable théorie de la raison et de la science, en opposition à la sensation et à l'opinion sur lesquelles reposait toute la sophistique. Mais s'il toucha à la question de l'origine des idées, ce ne fut qu'indirectement et par sa méthode d'accoucher les esprits, μαιευτίκη, laquelle suppose une certaine innéité scientifique, puisqu'elle ne prétend rien enseigner qui ne soit déjà dans la pensée de ceux qu'elle accouche. En tout cas, cette solution du problème de l'origine des idées est plutôt une conséquence de la méthode socratique qu'une théorie formellement exposée. C'est Platon qui, le premier, a distingué l'idée de la sensation, en tant qu'actes intellectuels, et a professé ouvertement l'innéité de l'idée, dans sa doctrine de la *reminiscence*. Selon le disciple, ces deux actes n'étaient pas moins séparés que les deux mondes qui leur correspondaient ; les idées des choses intelligibles, véritables êtres dont les réalités sensibles ne sont que les apparences, préexistent dans l'âme humaine à sa condition sensible et terrestre de manière qu'il suffit de la première sensation venue pour les rappeler à la conscience. En un mot, l'âme n'apprend pas les choses du monde intelligible, les seules dignes de ses recherches ; elle ne fait que s'en souvenir. La science des idées, c'est-à-dire la science véritable, est donc *innée* ; c'est au fond de l'âme qu'il faut la chercher, non dans ce monde extérieur qui ne peut donner que la simple *opinion*. Tel est le fondement de cet idéalisme qui substitue la dialectique à l'expérience, dans l'explication des phénomènes du monde physique aussi bien que du monde moral.

Tout autre est le sentiment d'Aristote. Lui aussi reconnaît la distinction de l'intelligible et du sensible, de l'intelligence et du sens : mais, tandis que l'expérience n'est pour Platon qu'une occasion de réveiller l'idée dans l'âme qui la contenait à l'état latent, elle est pour Aristote la vraie source de la notion scientifique, de l'idée proprement dite dont il ne détache jamais l'objet du monde réel. Le procédé scienti-

fique et philosophique consiste, selon Aristote, à extraire de la perception empirique par l'abstraction ce qu'on appelle la notion propre de l'entendement, l'*idée*, et à en faire le principe de la définition, tandis que, selon Platon, ce procédé consiste à réaliser l'idée et à en composer le monde des existences véritables, en suivant l'ordre dialectique qui n'est autre qu'une méthode de généralisation. En sorte que si l'axiome célèbre : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ne s'est jamais retrouvé dans la lettre, il est certainement dans l'esprit de la doctrine péripatéticienne, et la résume exactement. Cette diversité de doctrine, quant à la question de l'origine des idées, explique toutes les différences qui distinguent les deux philosophies, et comment elles cherchent la vérité, l'une dans la spéculation pure, et l'autre toujours dans l'expérience, servant ainsi de tradition aux grandes écoles anciennes et modernes qui se sont partagé l'empire des esprits depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours.

Les écoles platoniciennes et néoplatoniciennes qui se sont succédé de Platon à Proclus ont reproduit, en l'exagérant plus ou moins, la théorie de la *Réminiscence*. A mesure que le platonisme se rapproche de l'Orient, son mépris pour l'expérience et la réalité, son goût pour la spéculation enthousiaste, pour le monde des idées pures et des hypostases divines se prononce davantage. La source de toute vraie connaissance, de toute vraie science loin d'être dans la nature, n'est plus même dans l'âme humaine ; elle est en Dieu jusqu'où il faut pénétrer tout d'abord pour la découvrir. D'autre part, la doctrine péripatéticienne de l'expérience, source première de toute idée, de toute notion scientifique, est reprise par les écoles les plus opposées d'ailleurs, quant aux conclusions morales et métaphysiques, par le stoïcisme, par l'épicuréisme, par le pyrrhonisme. Le problème de l'origine des idées y est posé avec d'autant plus de décision, résolu avec d'autant plus de développement que la question par excellence agitée dans la logique de toutes ces écoles, c'est le problème de la certitude. Tout en différant essentiellement sur le criterium de la vérité, Epicure, Zénon et Pyrrhon rejettent l'*à priori* des platoniciens, les idées pures, et font intervenir l'expérience dans la formation des notions générales dont se compose le domaine de la raison proprement dite, absolument comme l'avait fait Aristote. En sorte que l'on peut affirmer que, pour la question de l'origine des idées, aussi bien que pour toutes les questions capitales de la philosophie, c'est à Platon et à Aristote qu'il faut remonter pour en reconnaître la première tradition.

## II.

La réforme de Descartes portait sur le critère et sur la méthode plutôt que sur l'objet de la philosophie. En substituant l'évidence à l'autorité, la simple démonstration géométrique à la subtile argumentation scholastique, Descartes opérait la plus grande et la plus radicale révolution qui ait marqué dans les annales de la pensée moderne ; il avait rendu à la raison humaine son initiative propre et sa direction naturelle sur toutes les questions qui ne touchaient point au dogme, et que le moyen âge compliquait à plaisir par les subtilités de sa dialectique, quand il ne se bornait pas à les trancher par un texte d'Aristote ou un arrêt de la théologie. En un mot, le grand réformateur avait appris la vraie manière de penser à un siècle dont l'éducation première avait été encore toute scholastique, malgré les progrès déjà éclatants des sciences de la nature. Mais il conservait à la philosophie son caractère de spéculation métaphysique, en consacrant ses *Méditations* à l'étude des questions de l'existence et des attributs de Dieu, de la spiritualité et de l'immatérialité de l'âme. Descartes n'en est pas moins, comme les grands philosophes de l'antiquité, un esprit universel qui a la conscience d'avoir créé une méthode universelle, aussi propre aux sciences mathématiques, physiques et physiologiques qu'aux théories morales et aux spéculations métaphysiques. Seulement, sa philosophie est toute métaphysique, en ce qu'il la résume tout entière dans les deux ou trois problèmes qui viennent d'être indiqués. Tous ses disciples, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Spinoza, Leibniz, maintinrent la philosophie dans cette voie de haute spéculation en pénétrant bien plus avant que n'avait fait le maître dans le grand mystère de la métaphysique, le rapport du monde et de l'homme à Dieu. Ce n'est pas que l'étude de l'esprit humain ait été négligée par la philosophie du XVII^e siècle. Il ne faut point oublier tout ce que le *Discours de la méthode*, le *Traité des passions*, les *Pensées* de Pascal, les *Pensées* de Nicole, les *Maximes* de Larochefoucauld, la *Recherche de la vérité*, de Malebranche, la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, de Bossuet, l'*Ethique*, de Spinoza, les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz, renferment d'observations, d'analyses et de théories psychologiques, vraiment dignes de la profondeur et de la portée des grands esprits qui y ont appliqué la simple et forte méthode du siècle. Il n'en reste pas moins vrai que la préoccupation des problèmes métaphysiques est la pensée dominante, sinon exclu-

sive, de cette philosophie. Non-seulement le goût et l'effort des esprits se portent de préférence sur ces hauts problèmes; mais encore les questions de philosophie morale ou naturelle, ne sont guère recherchées et traitées que dans leur rapport avec les vérités métaphysiques qu'ils ont surtout à cœur d'établir par tous les moyens possibles. C'est ainsi que Malebranche mêle l'analyse de l'intelligence et de la raison à sa théorie des idées et à sa doctrine théologique sur le verbe, et que Spinoza fait de sa théorie de l'homme une déduction logique de sa définition métaphysique de la substance. Rarement, l'homme est étudié pour lui-même, et sans autre but que de connaître la nature et la portée de ses facultés. Quand ce n'est pas la métaphysique qui inspire et dirige le psychologue et le moraliste, c'est la théologie. Si les sciences de la nature s'affranchissent de toute tutelle métaphysique et théologique, au XVII^e siècle, la science de l'homme reste encore sous ce double joug.

Non-seulement, les problèmes métaphysiques dominent tous les autres dans la philosophie du XVII^e siècle; mais la méthode métaphysique, la spéculation proprement dite, y a la préférence sur les autres méthodes, même en ce qui concerne les questions susceptibles d'être résolues par l'expérience et l'analyse. On spécule sur l'homme et sur la nature encore plus qu'on n'observe et qu'on analyse. On spécule, c'est-à-dire qu'on veut et qu'on croit pouvoir atteindre *à priori*, sinon les faits et les lois, du moins les principes et les causes. On se croit d'autant mieux fondé à l'espérer qu'on invoque à l'appui de cette méthode certains principes *à priori* de l'entendement, sous le nom d'*idées innées*. Le rôle de ces idées a été considérable dans la philosophie du XVII^e siècle. On en parle sans cesse, comme de principes supérieurs à l'expérience et à la démonstration; ils y ont l'autorité de véritables axiomes. Ce n'est pas seulement dans les livres de pure métaphysique qu'on la voit figurer; on la retrouve également dans les traités de logique. Port-Royal en parle avec non moins de confiance que Descartes, Malebranche et Bossuet. Et ce qu'il y a de curieux, c'est que les idées innées sont particulièrement chères à la philosophie nouvelle. L'école de Gassendi, les Jésuites, l'enseignement des écoles les repoussent au nom du principe péripatéticien que toutes nos idées viennent des sens. La vieille philosophie ne se doutait guère que ce principe deviendrait le drapeau de toutes les écoles philosophiques du siècle suivant.

La division des idées en trois classes est comme le fond de la logique cartésienne : idées *adventices*, idées *factices*, idées *innées*. Les premières nous viennent des sens; les deuxièmes sont de pures

créations de notre esprit qui n'ont point d'objet réel ; les troisièmes viennent de l'entendement qui les porte dans son sein et les produit spontanément et nécessairement. Ces dernières n'en ont pas moins un objet, le plus grand et le plus important de tous, c'est-à-dire tout un ordre de vérités qui dépassent la sphère de l'expérience, et qui composent précisément le domaine de la métaphysique. La doctrine des idées innées ne doit point être prise à la lettre, si on la veut bien comprendre. Le mot est malheureux et a pu prêter aux railleries des partisans de Gassendi, de Locke et de Voltaire, au sujet de prétendues notions métaphysiques que nous posséderions déjà dans le ventre de notre mère. Descartes s'explique sur ce point avec une netteté qui ne laisse subsister aucune équivoque. Par idée née avec nous, il n'entend pas une idée qui ait toujours été présente à notre pensée, sinon il n'y en aurait pas une seule ; mais il entend seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de les produire. « Je n'ai jamais jugé ni écrit que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que reconnaissant qu'il y a certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres que l'on peut appeler étrangères ou faites à plaisir, je les ai nommées naturelles, mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles [1]. » Et ailleurs : « Je n'ai jamais ni écrit ni pensé que de telles idées fussent actuelles ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté que nous avons de penser. Il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce fatras d'entités scholastiques... L'enfant a ces idées, mais en puissance. Je ne me persuade pas que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques [2]. » « Il a les idées de Dieu, de lui-même et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point [3]. »

Cette explication de Descartes, si elle était elle-même prise à la lettre, tendrait à réduire singulièrement la portée de la doctrine des *idées innées*. Mais cette portée se révèle trop clairement dans tout le développement de la métaphysique cartésienne pour laisser le moindre doute à l'historien attentif de cette grande philosophie.

1. Édit. Garnier, vol. IV, p. 85. Réponse à Régis.
2. *Ibid.*, à la suite.
3. *Ibid.* Réponse à Hyperaspistes.

L'esprit humain possède une faculté, l'entendement ou la raison, peu importe le nom, en vertu de laquelle il produit de lui-même certaines conceptions, certaines idées dont l'objet, pour n'être pas compris dans le domaine de l'expérience, n'en est pas moins réel, soit qu'il ait besoin de démonstration, comme le pense Descartes et toute son école, soit qu'il nous apparaisse avec la nécessité logique d'un axiome, ainsi que la tradition idéaliste l'a toujours compris. Sur le nom et le nombre de ces idées, la philosophie du XVII^e siècle varie plus ou moins. Descartes les ramène toutes à une seule, l'idée de l'infini, dont il fait le principe de toute sa théodicée [1]. Malebranche, qui est, au fond, encore plus un disciple de Platon par St. Augustin que de Descartes, fait de cet ordre de vérités tout un système assez semblable au monde intelligible de Platon. Spinoza comprend dans ce domaine de l'entendement toutes les idées générales, dont le système vient aboutir à l'idée de substance, de même que le système des idées de Platon se résume dans l'idée du bien. Ce qui est constant et commun à toutes les écoles idéalistes du XVII^e siècle, c'est qu'il existe des idées qui n'ont ni la même origine, ni le même objet que l'ordre des connaissances empiriques; c'est, en un mot, que la spéculation métaphysique a une base, une matière indépendante de l'expérience.

Leibniz lui-même, dont l'idéalisme est singulièrement tempéré par un principe dynamique emprunté à l'expérience, n'élève aucun doute soit sur le caractère tout rationnel, soit sur la vérité objective des *idées innées*. Seulement, il est facile de voir que, malgré ses hypothèses, la doctrine de Leibniz se rapproche de celle des siècles suivants par le caractère d'analyse psychologique qu'il sait lui donner, dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement*. Pour bien comprendre toute la portée de la doctrine des *idées innées*, il faut s'adresser aux philosophes théologiens par excellence, à Malebranche qui, sans le savoir, la tient de Platon et de Socrate par St. Augustin. « Continuez donc, disait dans ses *Entretiens métaphysiques*, le grand méditatif du temps, vous verrez que le métier de méditatif devrait être celui de toutes les personnes raisonnables. Ceux qu'on appelle méditatifs et visionnaires, sont ceux qui rendent à la raison les assiduités qui lui sont dues ! » Et où allait-il chercher la matière de ses méditations? Était-ce dans la nature dont il n'i-

1. Fénelon se rapproche beaucoup de la doctrine de Descartes, tout en ajoutant à l'idée de l'infini les idées d'unité, d'être en soi, d'universalité qu'il avait empruntées à l'ancienne métaphysique. Bossuet s'en écarte sensiblement, par cela même qu'il comprend toutes les vérités dites nécessaires dans cet ordre d'idées propres à l'entendement.

gnorait pourtant pas les belles lois, ou dans l'homme qu'il avait analysé avec autant de finesse qu'aucun philosophe de son temps? Il va nous le dire lui-même : « Puisque vous le voulez, mon cher Ariste, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques. Mais pour cela, il est nécessaire que je quitte ces lieux enchantés qui charment nos sens et qui, par leur variété, partagent trop un esprit tel que le mien... Allons nous renfermer dans votre cabinet, afin que rien ne nous empêche de consulter, l'un et l'autre, notre maître commun, la raison universelle. »

Platon, qui était encore un plus grand méditatif que Malebranche, trouvait, au contraire, que la contemplation de la nature était une invitation plutôt qu'un obstacle à ses hautes méditations sur l'idéal du beau, du vrai, du bien, et plaçait sur les bords de l'Illissus la scène de ses plus beaux dialogues. Tous deux, du reste, avaient ceci de commun qu'ils cherchaient la philosophie des choses moins dans l'analyse de la nature et de l'homme, comme le voulait le sévère Aristote, que dans la contemplation de ce monde intelligible qui ne peut rien nous apprendre sur les propriétés et les lois des êtres réels. Écoutons encore Malebranche qui n'est guère moins admirable à entendre que Platon. « Il faut rentrer en nous-mêmes, et chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa parole est distincte; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte; sa lumière est aussi vive et aussi éclatante qu'elle est pure. Mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, et par leur bruit et leurs ténèbres, elles nous empêchent d'être instruits de sa voix et éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas; et ceux que les passions ont emportés le plus loin entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles; mais des paroles fortes, menaçantes et terribles, plus perçantes qu'une épée à deux tranchants, qui pénètre jusques dans les replis de l'âme, et qui discerne les pensées et les mouvements du cœur; car tout est à découvert devant ses yeux... Il faut donc rentrer en nous-mêmes et nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter et lui obéir [1]. »

Qui parle ainsi au plus profond de l'âme humaine? Est-ce le démon de Socrate? On pourrait s'y méprendre, quand on se reporte aux souvenirs de l'homme et du temps. Mais non; c'est le Verbe dont Malebranche a recueilli l'enseignement des docteurs chrétiens, et surtout de saint Augustin. Mais il ne faut pas s'y tromper; c'est à

1. *Recherc. de la vérité.* L. I, ch. IV.

Platon, c'est à Socrate que remonte cette grande tradition de la révélation intérieure, source de toute vraie science. La voix du démon de Socrate n'était déjà qu'un écho de cette Raison divine qui sera le λόγος de Platon avant d'être le Verbe de saint Jean, de saint Augustin et de Malebranche. C'est Socrate qui est le père de toute cette doctrine idéaliste dont la chaîne commence à Platon et se prolonge jusqu'à la philosophie contemporaine.

Telle est la doctrine constante et universelle parmi les philosophes du XVII^e siècle; les petits cartésiens la professent avec la même énergie, sinon le même éclat que les grands. Or, cette doctrine est le principe même de la méthode métaphysique. Etant admises les *idées innées*, soit comme de simples principes de l'entendement, soit comme les êtres d'un monde distinct et supérieur dont Dieu est la substance, il ne s'agit plus, pour arriver à la vérité philosophique par excellence, que de fixer l'œil de l'esprit sur ces vérités, d'en saisir l'ordre logique par un effort de méditation, et d'élever ainsi, sans autres matériaux que des abstractions, ce *magnifique palais d'idées* qui charmait l'imagination spéculative de Malebranche et de ses contemporains. On comprend comment, avec une pareille méthode, la philosophie avait peu besoin du secours des sciences positives, puisqu'elle trouvait dans la pensée elle-même sa base et sa matière. Voilà pourquoi cette philosophie si riche en abstractions, en élévations d'âme, en pages de la plus haute éloquence, est en réalité assez pauvre en vues fécondes, en révélations précises et instructives sur le monde de la nature et sur le monde de l'esprit. C'est que, selon la profonde remarque d'Aristote à propos de la théorie des idées, il ne suffit pas de contempler l'idéal des choses pour en obtenir la véritable science; il faut y entrer aussi avant que possible par l'expérience et l'analyse, et n'en sortir qu'après qu'on en tient le secret, c'est-à-dire l'essence propre formulée dans une bonne définition. Voilà l'éternelle illusion de la méthode spéculative, quand elle prétend fonder la philosophie des choses sur un petit nombre de principes abstraits qui n'ont pas d'autre origine qu'une simple opération logique. Platon, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Spinoza lui-même auront beau, dans leur langage mystique ou métaphysique, transformer cette opération en une sorte de seconde *révélation* rendue possible par la mystérieuse communication, sinon par une absolue identité de la raison humaine et de la raison divine, le résultat sera toujours le même, c'est-à-dire l'impuissance radicale d'en faire sortir quelque chose qui ressemble à un vrai système de la vie universelle.

## III.

La réforme philosophique accomplie dans le siècle suivant a une portée tout autrement radicale et féconde, en dépit des modestes apparences sous lesquelles elle se produit. Ce n'est plus seulement avec la scholastique qu'on veut en finir; c'est avec la métaphysique elle-même. La philosophie ne change pas simplement de méthode; elle change aussi d'objet. Tandis que le centre de la pensée essentiellement spéculative du XVII^e^ siècle est Dieu, le centre de la pensée essentiellement positive du XVIII^e^ est l'homme. L'esprit humain, avec ses sensations, ses sentiments, ses instincts, ses passions, ses idées, ses facultés, voilà le principal, sinon l'unique objet des diverses écoles qui se partagent l'empire des intelligences à cette époque. Et c'est parce que la philosophie change d'objet qu'elle change de méthode; c'est parce qu'elle étudie l'homme, au lieu de spéculer sur la cause première, qu'elle substitue l'observation et l'analyse à la définition et à la démonstration logique. La métaphysique tombe dans un discrédit profond et universel. S'il faut en croire Voltaire, quand deux personnes parlent de choses sur lesquelles elles ne parviennent point à s'entendre, c'est de la métaphysique; et quand aucune d'elles ne s'entend elle-même, c'est de la haute métaphysique. Or, les sarcasmes de Voltaire ne sont point seulement les boutades d'un charmant, judicieux, mais superficiel esprit à qui le côté profond et abstrait des choses échappe presque toujours; c'est l'éclatant écho d'un sentiment à peu près universel. Ici surtout, comme on l'a dit, l'esprit de Voltaire est l'esprit de tout le monde.

Quand on dit que la philosophie du XVIII^e^ siècle a été à peu près unanime dans sa proscription de la métaphysique, il faut s'entendre. C'est surtout la spéculation idéaliste qu'elle écarte de ses recherches, alors même qu'elle conserve à la foi du sens commun et même à la discussion philosophique les questions métaphysiques par excellence, c'est-à-dire l'existence et les attributs, ainsi que la spiritualité de l'âme et la vie future. Seulement elle cherche à les résoudre par des méthodes tout à fait différentes et qui ui sont propres. Cette philosophie ne peut souffrir l'idéalisme et ses procédés. Quand elle a besoin de démontrer l'existence et les attributs de Dieu, c'est à une preuve physique et morale qu'elle a recours exclusivement. Quand elle veut démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme, elle invoque surtout les sentiments et les instincts de la nature

humaine. Et lorsque, dans le camp opposé, on dispute en faveur de l'athéisme et du matérialisme, c'est à l'expérience physique ou physiologique qu'on emprunte tous ses arguments. Métaphysique du sentiment ou du sens commun, avec Rousseau et Voltaire ; métaphysique de la sensation, avec d'Argens et d'Holbach : la philosophie du XVIIIe siècle n'en connaît pas d'autre. Le déisme de Voltaire repose sur cet axiome du sens commun que l'effet suppose la cause, ou en termes moins abstraits que l'horloge montre l'horloger. Rousseau, dans sa profession de foi du Vicaire savoyard, ne reproduit pas une seule des preuves dites métaphysiques qui font la force et la beauté des traités de Descartes, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon ; il reprend le vieil argument péripatéticien de la nécessité d'un premier moteur, ou l'argument non moins suranné des causes finales, en rajeunissant cette vieille théologie par sa logique passionnée et son ardente éloquence. Le matérialisme et l'athéisme de d'Holbach et de ses amis n'est pas plus neuf. C'est toujours pour les deux écoles la même notion fausse de la matière, d'après les enseignements de la physique moderne. Toute la différence entre elles est que l'école matérialiste s'efforce en vain de tirer de cette matière les propriétés de l'esprit, par une ingénieuse dégradation de celles-ci, tandis que l'école spiritualiste assigne à cette matière dont l'étendue et l'inertie sont les propriétés essentielles un principe de mouvement et d'organisation qui est Dieu pour le monde, et un principe de vie et d'intelligence qui est l'âme pour l'homme.

La métaphysique du sens commun aura toujours de nombreux partisans parmi les esprits peu réfléchis et peu profonds, de même que la métaphysique de l'imagination en aura toujours également en grand nombre parmi les esprits vulgaires qui prennent leurs sensations pour des idées, et des analogies physiques pour des raisons concluantes. Mais au fond, ni ce spiritualisme superficiel des uns, ni ce matérialisme grossier des autres ne révèle une pensée métaphysique véritable, comme dans la philosophie idéaliste du siècle précédent. Assurément, c'est calomnier le XVIIIe siècle que de le traiter d'athée et de matérialiste. Si ces tristes doctrines ont prévalu dans le monde des encyclopédistes, parmi les convives de Frédéric et du baron d'Holbach, il ne faut pas croire qu'elles aient été du goût des grands esprits du temps. Aucun chef d'école, aucun écrivain distingué, aucun esprit du premier ordre n'a pensé ni écrit en ce sens. Il suffit de citer en France Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Buffon, Condillac, Turgot ; en Angleterre Locke, Adam Smith, Reid, Hume lui-même ; en Allemagne, Kant, le plus fort et le plus libre esprit de tous. Diderot lui-même, sous des fanfaronnades d'athéisme et de

matérialisme, est trop pénétré des idées de Leibniz sur la matière pour être classé parmi les matérialistes, dans le sens vrai du mot. Sa doctrine, s'il avait plus de suite et de conséquence dans ses pensées, serait plutôt une espèce de *naturalisme* fraîchement éclos des idées de la science moderne sur la matière et la nature. Cette métaphysique, si l'on peut donner ce nom à une aussi grossière explication de l'homme et de la nature, n'est pas même populaire dans l'école de la sensation, qui en porte le germe, il est vrai, mais sans paraître s'en douter, et en protestant avec la plus grande énergie contre les conséquences extrêmes que les d'Argens, les Lamettrie, les d'Holbach avaient tirées de ses principes.

Ce n'est donc ni dans la métaphysique du bon sens, comme l'entendaient Voltaire et Rousseau, ni dans la métaphysique de la sensation, comme l'entendaient la plupart des encyclopédistes, qu'il faut voir la vraie pensée du XVIII^e siècle. La défiance profonde de toute spéculation métaphysique qui peut également conduire aux *rêveries* de Malebranche et aux *énormités* de Spinoza, voilà le sentiment universel de cette époque. On ne veut plus de métaphysique savante, abstraite et scholastique. Si l'on croit encore un peu à Dieu, à l'âme, à la vie future, c'est au nom du sentiment et de la foi du genre humain, nullement par la vertu démonstrative des arguments de l'école ou des théories spéculatives de l'idéalisme. En cela, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Buffon sont d'accord avec Locke, Condillac, Adam Smith, Reid, Hume et Kant. La critique du philosophe allemand est encore plus radicale dans son jugement sur la métaphysique que le bon sens de Voltaire, la sagesse de l'école écossaise, l'empirisme de Locke, le sensualisme de Condillac, même le scepticisme de Hume. En un mot, s'il y a encore un assez grand nombre de théistes et de spiritualistes, il n'y a plus de métaphysiciens proprement dits. Le goût exclusif des choses d'observation et d'analyse, tel est l'esprit de ce siècle ; telle est la pensée qui se révèle dans le choix des études, et dans la nature des œuvres des écoles les plus diverses. Quels sont les livres qu'on lit avec ardeur, sinon avec passion dans le monde philosophique? C'est l'*Entendement humain* de Locke ; c'est l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines,* et le *Traité des sensations*, de Condillac ; c'est la *Théorie des sentiments moraux*, d'Adam Smith ; ce sont les *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, de Reid ; c'est le *Traité sur la nature humaine* et les *Essais sur l'entendement humain*, de Hume ; c'est enfin, pour couronner l'œuvre, la *Critique de la raison pure* de Kant. Voilà les plus grands et les plus célèbres travaux de cette philosophie toute d'observation et d'analyse. Des milliers de volumes

qui se publièrent depuis l'ouvrage de Locke jusqu'aux dernières années du XVIII^e siècle n'en sont que des commentaires ou des imitations. Peu ou point de théologie, ni de métaphysique proprement dite; beaucoup d'idéologie, d'analyse logique, de grammaire générale, de morale toute psychologique, de pédagogie, de politique et d'économie politique; voilà la philosophie de ce siècle.

On pourrait même dire que cette philosophie est née d'une réaction contre la spéculation métaphysique qui avait été le caractère dominant de la philosophie précédente. Quel est, en effet, le problème par excellence des écoles philosophiques au XVIII^e siècle? C'est le problème de l'origine des idées. On le trouve au début, dans l'*Essai sur l'entendement humain;* on le retrouve en son plein développement, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans le *Traité des sensations;* on le retrouve enfin dans les *Essais* d'Hume, et dans la *Critique de la raison pure.* Tous les philosophes de cette époque ont compris qu'il ne suffit pas de juger la métaphysique sur ses œuvres, et qu'il est nécessaire, avant de porter sur elle un jugement définitif, de savoir si elle a sa base légitime dans la constitution de l'esprit humain. Au XVII^e siècle il n'était question que d'*idées innées;* et c'était justement cet ordre d'idées qu'on donnait pour origine et pour fondement à la spéculation métaphysique. Il s'agissait donc de s'entendre avant tout sur ce point. On peut dire que tout l'effort de l'analyse et de la critique a pour but l'explication de cette difficulté. Y a-t-il des idées innées? Pour pouvoir répondre à cette question en parfaite connaissance de cause, il faut d'abord savoir à quoi s'en tenir sur l'origine de nos idées. Mais cette origine elle-même ne peut être connue qu'autant qu'on a fait une analyse des idées et dressé une liste des facultés de l'esprit humain. Analyse des actes, théorie des facultés, origine des idées, doctrine des idées *à priori*, autrement dites idées innées, possibilité de la spéculation métaphysique : telles sont les questions qui font le principal objet de l'idéologie nouvelle.

Locke a le grand mérite d'avoir ouvert cette voie qui sera désormais celle de tous ceux qui l'ont suivi, sans en excepter Kant. Il nous explique lui-même dans la *préface* de l'*Essai sur l'entendement humain* comment lui est venue la première pensée de sa méthode. « S'il était à propos de faire ici l'histoire de cet *Essai*, je vous dirais que cinq ou six de mes amis s'étant assemblés chez moi, et venant à discourir sur un sujet bien différent de celui-ci, se trouvèrent bientôt arrêtés par les difficultés qui s'élevèrent de différents côtés. Après nous être fatigués quelque temps sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il me

vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin, et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherches, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée ou au-dessus de notre compréhension. Je proposai cela à la compagnie, et tous l'approuvèrent aussitôt; sur quoi l'on convint que ce serait le sujet de nos premières recherches. Il me vint alors quelques pensées indigestes sur cette matière que je n'avais jamais examinée auparavant. Je les jetai sur le papier; et ces pensées formées à la hâte, que j'écrivis pour les confier à nos amis à notre prochaine entrevue, fournirent la première occasion de traité qui, ayant été commencé par hasard et continué à la sollicitation de ces mêmes personnes, n'a été écrit que par pièces détachées; car, après l'avoir longtemps négligé, je le repris selon que mon humeur ou l'occasion me le permettaient; et enfin, pendant une retraite que je fis pour le bien de ma santé, je le mis dans l'état où vous le voyez présentement [1]. »

Quelles étaient ces questions sur lesquelles Locke et ses amis n'avaient pu se mettre d'accord, notre philosophe ne le dit point; mais il est facile de les deviner, en réfléchissant que ces questions ne devaient pas rentrer dans cette catégorie de connaissances simples et usuelles qui s'obtiennent par l'observation ou se jugent par le sens commun, et sur la vérité desquelles tout le monde tombe d'accord. Evidemment il s'agissait de problèmes dans le genre de ceux dont il parle dans l'introduction qui suit la préface. « Je ne m'engagerai pas à considérer en physicien la nature de l'âme, à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps pour produire, au moyen de nos organes, certaines sensations et certaines idées dans notre entendement, et si quelques-unes de ces idées ou toutes ensemble dépendent dans leur principe de la matière ou non, quelque curieuses et instructives que soient ces spéculations, je les éviterai, comme ne pouvant me conduire directement au but que je me propose. Il suffira, pour le dessein que j'ai présentement en vue, d'examiner les facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les objets qui se présentent à elles [2]. » Et pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, il ajoute : « Je pensai que le premier moyen qu'il y aurait de satisfaire l'esprit de l'homme sur plusieurs recherches dans lesquelles il est fort porté à s'engager, ce serait de prendre, pour ainsi dire, un état des facultés de notre propre entendement, d'en examiner l'é-

1. *Essai sur l'entendement humain*. Préface.
2. *Ibid*. Introduction, ch. II.

tendue, et de voir à quels objets elles peuvent s'appliquer. Jusqu'à ce que cela fût fait, je m'imaginai que nous prendrions la chose tout à fait à contre-sens [1]. »

Il ne faut pas se laisser prendre à un mot parfaitement justifié d'ailleurs par la nature des questions dont parle Locke, quand il dit qu'il ne s'engagera pas à considérer en *physicien* la nature de l'âme. Ces questions sur les rapports de l'âme et du corps, sur le principe matériel ou immatériel de l'âme, sur l'action réciproque des deux substances, sont de véritables problèmes métaphysiques, alors même qu'ils portent sur un ordre de phénomènes physiques. Si Locke n'appelle pas ici la chose par son nom, il la désigne assez clairement par un autre mot qui ne laisse aucun doute sur sa pensée, le mot *spéculation*. Peu importe, en effet, l'objet de cette spéculation, l'esprit ou la matière; la nature ou Dieu; du moment qu'on spécule sur cet objet, c'est-à-dire qu'on le soustrait à l'expérience et à l'analyse pour chercher à le saisir et à le contempler *à priori*, on fait de la métaphysique. Or c'est ce que la méthode de Locke interdit absolument dans toute espèce de science, en psychologie et même en théodicée, aussi bien qu'en physique et en histoire naturelle. L'*Essai sur l'entendement humain* est un livre de pure *idéologie*, où Locke ne recherche ni la nature ni le principe, mais seulement les actes et les facultés de l'entendement.

Le problème des idées innées n'a pas une moins grande place dans la philosophie du XVIIIe siècle que dans celle du siècle précédent. Seulement il y reçoit une tout autre solution. Locke le pose en tête de son *Essai*. « Il y a des gens qui supposent comme une vérité incontestable, *qu'il y a certains principes innés*, *certaines notions primitives, autrement appelées notions communes* (κοιναὶ ἔννοιαι) *empreintes et gravées, pour ainsi dire, dans notre âme, qui les reçoit dès le premier moment de son existence, et les apporte au monde avec elle*. Si j'avais affaire à des lecteurs dégagés de tout préjugé, je n'aurais, pour les convaincre de la fausseté de cette supposition, qu'à leur montrer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont, par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée ; et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses, sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles, ou de ces principes innés. Car tout le monde, à mon avis, doit convenir sans peine qu'il serait ridicule de supposer, par exemple, que les idées des couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature à qui Dieu a donné la vue et la

1. *Ibid.*, *ibid.*, ch. VI.

puissance de recevoir ces idées par l'impression que les objets extérieurs feraient sur ses yeux. Il ne serait pas moins absurde d'attribuer à des impressions naturelles et à des caractères innés les connaissances que nous avons de plusieurs vérités, si nous pouvons remarquer en nous-mêmes des facultés propres à nous faire connaître ces vérités avec autant de facilité et de certitude que si elles étaient originairement gravées dans notre âme[1]. »

Descartes avait dit à peu près la même chose dans ses explications, et il semble au premier abord qu'il ne soit pas très-difficile de les mettre d'accord. Mais, en suivant Locke dans son analyse des idées prétendues innées, on voit que, d'accord sur le sens littéral du mot, ils diffèrent profondément quant à la pensée. Ces idées que Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon déclarent des principes de l'entendement irréductibles à l'expérience, sinon de véritables révélations de la raison divine et universelle, Locke prétend les faire dériver toutes de l'expérience, idées mathématiques, idées morales, idées métaphysiques elles-mêmes. C'est ainsi qu'il explique l'origine des idées de temps, d'espace, d'unité, de substance, de cause, de Dieu, d'infini, de bien, de beau, d'obligation morale, des axiomes et des principes de toutes les sciences, montrant avec une simplicité et une clarté parfaites : 1° que toutes nos idées, étant des actes de l'esprit, ont toujours une date quelconque dans l'histoire de notre pensée ; 2° que nos idées les plus abstraites et les plus générales ne pouvent se former sans l'expérience. Le bon sens de Locke a donc raison contre la doctrine proprement dite des *idées innées*, d'autant plus qu'il ne fait aucune difficulté d'admettre l'innéité des facultés.

Justice faite de l'hypothèse des idées innées, Locke aborde le problème de l'origine des idées, avant de s'engager dans leur analyse et leur classification. C'est qu'en effet le problème lui paraît de la plus grande simplicité, du moment que la réfutation de l'hypothèse des idées innées laisse l'esprit humain à l'état de *table rase*. Quelle peut être alors l'origine de toutes nos connaissances, sinon l'expérience ? « Supposons qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit ; comment vient-elle à recevoir des idées ? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variété presque infinie ? D'où puise-t-elle tous ces matérieaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses con-

1. *Ibid.*, l. I, ch. I, parag. 1.

naissances? A cela je réponds en un mot, de l'expérience. C'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine[1]. » Mais l'expérience a elle-même deux sources : les sens et la conscience. Sur ce point, les explications de Locke ne laissent rien à désirer. « Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme que nous apercevons, et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons ou que nous pouvons avoir naturellement[2]..... Les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles, c'est-à-dire toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous, et l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations. Si nous faisons une exacte revue de toutes ces idées et de leurs différents modes, combinaisons et relations, nous trouverons que c'est à quoi se réduisent toutes nos idées, et que n'avons rien dans l'esprit qui ne nous vienne par l'une de ces deux voies[3]. »

Sensation et réflexion, telle est la double origine de toutes nos idées. « Avec le temps, l'esprit vient à réfléchir sur ses propres opérations au sujet des idées acquises par sensation, et, par ce moyen, il amasse une nouvelle provision d'idées que j'appelle idées de réflexion... Ainsi la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions qui se font en elle, ou par les objets extérieurs, à la faveur des sens, ou par ses propres opérations, lorsqu'elle réfléchit sur ces opérations. C'est là le premier pas que l'homme fait vers la découverte des choses, quelles qu'elles soient. C'est sur ce fondement que sont établies toutes les notions qu'il aura jamais naturellement dans le monde. Toutes ces pensées sublimes qui s'élèvent au-dessus des nues et pénètrent jusque dans les cieux, tirent de là leur origine : et dans toute cette grande étendue que l'âme parcourt par ses vastes spéculations, qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au delà des idées que la sensation ou la réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations[4]. »

Substituons au mot réflexion celui de conscience, et nous aurons tout le mécanisme de l'intelligence, telle que la comprend Locke. C'est l'*empirisme,* dans le sens le plus large et le plus complet du

1. *Ibid.*, l. II, ch. IV, parag. 2.
2. *Ibid.*, l. II, ch. I, parag. 3.
3. *Ibid.*, ch. I, parag. 5.
4. *Ibid.*, l. II, ch. 1, parag. 24.

mot, avec ses deux sources de connaissance : l'une primitive qui est la sensation, l'autre, la conscience qui a la sensation elle-même pour condition, mais qui, une fois mise en mouvement par elle, engendre d'elle-même tout un ordre d'idées qui lui est propre. C'est à cela que Locke réduit la théorie des facultés proprement dites de l'entendement. Ces facultés fournissent tous les matériaux de la connaissance. Ceux-ci, élaborés et transformés par un certain nombre d'opérations qui se nomment l'attention, la comparaison, le raisonnement, la méthode d'analyse et de synthèse, deviennent les notions, les idées, les conceptions, les principes, les axiomes, les sciences de toute nature qui composent le domaine si riche de l'esprit humain.

Locke vérifie sa théorie par une longue analyse de nos diverses espèces d'idées. En ce qui concerne la classe des idées adventices, autrement dites sensibles, il n'éprouve aucune difficulté à la faire rentrer dans l'origine de la sensation. Les idées factices, dont le caractère propre est d'être des créations de notre esprit sans objet correspondant, s'expliquent tout aussi facilement par telle ou telle opération de l'esprit qu'on appellera l'abstraction, ou l'association des idées. Reste la classe des idées dites innées pour l'analyse et l'explication desquelles notre philosophe a besoin de toute sa sagacité. Il faut lire ces pages où le bon sens de Locke toujours admirable se débat contre des difficultés et des subtilités dont le génie de l'analyse peut seul avoir complétement raison, et qui attendent la critique de Kant pour une solution radicale. Le sens juste et droit de Locke trouve et signale partout la trace de l'expérience sensible ou intime dans ces concepts de temps, d'espace, d'infini, de cause, de substance qui ont fait jusqu'à lui le triomphe de l'idéalisme et le désespoir de l'empirisme. Mais s'il dissipe bien des nuages et fait évanouir bien des entités, il reste impuissant à expliquer les caractères d'universalité, de nécessité, d'infinité dont sont marquées certaines notions, certaines conceptions, certains principes qui ont fait de tout temps remonter les philosophes d'une certaine école à une origine autre que l'expérience. Soit que ces idées soient en effet absolument irréductibles à l'expérience, soit qu'une analyse plus profonde soit nécessaire pour pouvoir opérer cette réduction, il est certain que Locke n'a pas clos le débat sur l'origine de ces idées, ni même sur l'origine des idées en général. Il a fort bien montré que les idées dites rationnelles n'étaient ni des réminiscences d'un autre monde, comme l'a dit Platon dans son poétique langage, ni de véritables intuitions d'une faculté indépendante de l'expérience. Il a fait voir particulièrement, en ce qui concerne le concept de l'infini, que ce concept est moins une idée positive ayant son objet déterminé

qu'un pouvoir pour la pensée d'ajouter sans cesse à l'objet de sa contemplation sans jamais arriver à une idée adéquate à cet objet, qu'il s'agisse de nombre, de temps ou d'espace. Cette distinction fait honneur à la sagacité de Locke, laquelle ne le cédait point à son bon sens. « Il serait bien difficile de trouver quelqu'un assez extravagant pour dire qu'il a une idée positive d'un nombre actuellement infini, cette infinité ne consistant que dans le pouvoir d'ajouter quelque combinaison d'unités au dernier nombre, quel qu'il soit, et cela aussi longtemps et autant qu'on veut. Il en est de même à l'égard de l'infinité de l'espace et de la durée, où ce pouvoir dont je viens de parler laisse toujours à l'esprit le moyen d'ajouter sans fin. Cependant il y a des gens qui se figurent avoir des idées positives d'une durée infinie ou d'un espace infini. Mais, pour anéantir une telle idée positive de l'infini que ces personnes prétendent avoir, je crois qu'il suffit de leur demander s'ils pourraient ajouter quelque chose à cette idée ou non.... Il est évident, à mon avis, que l'addition des choses finies ne saurait jamais produire l'idée de l'infini qu'à la manière du nombre, qui, étant composé d'unités finies ajoutées les unes aux autres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter sans cesse la somme, et de faire toujours de nouvelles additions de la même espèce, sans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progression. » Rien de plus juste que cette assimilation des idées de la durée et de l'espace à l'idée du nombre, quant à l'impossibilité de comprendre leurs objets sous l'unité d'un tout, ainsi que l'a fait observer Leibniz. Seulement, comment ramener à l'expérience même cette simple impossibilité logique, c'est ce que Locke n'a expliqué nulle part.

E. VACHEROT,
De l'Institut.

(*A suivre.*)

# DE LA DURÉE
# DES ACTES PSYCHIQUES
## D'APRÈS LES TRAVAUX RÉCENTS

### I

Le problème qui fait l'objet de cet article nous a paru l'un des plus propres à faire comprendre quelle marche la psychologie doit suivre pour devenir une science précise. Cette méthode, ramenée à ses traits essentiels, consiste d'abord à choisir une seule question, bien déterminée ; à partir des données vulgaires de la conscience, sans lesquelles, quoi qu'on en ait dit, aucune recherche psychologique n'est possible ; à les interpréter ensuite à l'aide de notre réflexion et de tous les faits que nous fournit l'expérience des autres ; enfin à arriver, quand cela est possible, par l'expérimentation réelle et l'emploi de la mesure, à la période vraiment scientifique qui consiste en affirmations objectives et vérifiables.

Le fait vulgaire qui nous sert ici de point de départ est celui-ci : nous pensons tantôt plus vite, tantôt moins vite. Il n'est personne qui l'ignore. Il suffit d'avoir ressenti quelque émotion vive, la colère ou l'anxiété, pour savoir qu'à certains moments nos idées se précipitent comme un torrent, s'entre-choquent à la façon d'une tempête ou d'un orage : ces comparaisons se présentent d'elles-mêmes.

La réflexion va plus loin. On peut, lorsqu'on est habitué à l'analyse, soumettre à un examen délicat ces états désordonnés ou leurs contraires, l'ennui, le *tædium vitæ*, l'*acedia* des moines du moyen âge, bref tous ceux qui dénotent un alanguissement de la vie de l'esprit. On peut surtout étudier et interpréter des faits d'un caractère moins subjectif et plus saisissable à l'analyse. C'est ainsi qu'on a pu constater que la vitesse de la pensée est prodigieuse dans certains rêves [1], dans le délire, dans quelques formes de la folie, comme la manie aiguë. Au contraire, on remarque une lenteur frappante chez

1. On trouvera des faits à ce sujet dans Maury, *Le sommeil et les rêves*, ch. VI, p. 138-139, et B. de Boismont, *Des hallucinations*, observation 77e.

l'idiot, le crétin et même chez certains paralytiques : les idées sont tellement disjointes que l'intervalle qui les sépare est appréciable à tout le monde. Ces faits et leurs analogues offrent un grand intérêt scientifique, jettent du jour sur bien des questions. Ils nous montrent, par exemple, comment notre appréciation subjective du temps dépend tout entière de la rapidité ou de la lenteur de notre pensée. Il suffisait au célèbre mangeur d'opium de Quincey d'augmenter sa dose habituelle, pour croire « qu'en une nuit, il avait vécu mille ans ou plutôt un laps de temps qui excède la limite de toute expérience humaine. »

On peut aller encore plus loin. Au lieu de ces appréciations du sens intime, toujours vagues et qui d'ailleurs ne sont applicables qu'à une série d'états, on s'est proposé de mesurer, dans sa durée et avec ses variations, à l'aide d'instruments exacts, l'état de conscience tout seul.

Ces travaux sont récents et, comme on peut bien le croire, très loin d'être complets. Sans parler des grandes difficultés que l'expérimentation présente, il y avait beaucoup de préjugés à vaincre. Müller lui-même considérait comme chimérique toute tentative à cet égard; et les premières suggestions vinrent non de la physiologie, mais d'une science qui paraissait complétement étrangère aux études de cette sorte, l'astronomie. Aussi pendant longtemps, elles restèrent incomprises.

En 1795, Maskelyne, astronome à l'observatoire de Greenwich, constata que son aide Kinnebrook notait toujours le passage des astres au méridien avec un retard de $0^{sec}$ 5 à $0^{sec}$ 8, et persuadé que sa négligence était incorrigible, il le renvoya. Plus tard vers 1820, Bessel, en comparant ses propres observations avec celles de plusieurs astronomes, notamment de Struve et Argelander, vit qu'il était toujours en avance sur eux, et en cherchant les causes de cette différence, il fut amené à découvrir l'équation personnelle. D'après la méthode dite de Bradley, alors usitée dans les observatoires, on employait un télescope dans lequel était tendu un fil très-fin et l'on notait l'instant précis où l'étoile traversait le fil. On employait à cet effet un pendule battant la seconde. L'observateur avait donc à noter et à réunir deux sensations d'ordre distinct, l'une visuelle, le passage de l'étoile au méridien, l'autre auditive, le son du pendule. Cette opération, cependant, serait assez simple, si les sensations étaient simultanées; mais ce cas ne se présente que très-rarement et par hasard, le battement du pendule ne coïncidant presque jamais avec le passage de l'étoile au méridien. En fait, voici ce qui se passe :

.e .M .e'

Supposons que le fil soit en M; le premier coup du pendule se fait entendre, lorsque l'étoile est en *e*; au second coup l'étoile est déjà en *e'*, c'est-à-dire qu'elle a traversé le méridien. Pour donner l'instant précis de son passage, il faut donc que l'astronome apprécie la distance *e* M, qu'il évaluera par exemple aux deux tiers de *ee'* ou de l'espace parcouru en une seconde. C'est dans cette évaluation que les observateurs diffèrent.

Les différences d'équation personnelle s'élèvent parfois à plus de 1 seconde, mais le plus souvent elles restent au-dessous de 0″ 3 [1]. Elles varient avec les heures de la journée, les dispositions momentanées de l'observateur (circulation du sang, fatigue nerveuse, etc.), et peuvent, d'après M. Wolf, se réduire, avec beaucoup d'attention et d'habitude, à 0″ 1. Bessel expliquait ces différences en faisant remarquer qu'une impression visuelle et une impression auditive ne peuvent être comparées simultanément et que deux observateurs emploient des temps différents pour superposer ces deux impressions. Et il ajoutait avec raison que la différence est plus grande encore si un observateur passe de la vue à l'audition et l'autre de l'audition à la vue. Toutefois, il ne semble pas faire une assez grande part au rôle que la *mémoire* joue ici. La comparaison a lieu en effet non-seulement entre des sensations d'ordre différent, mais entre des faits actuels et des faits passés (par exemple la position de *e*.) « Il est bien certain, dit M. Wolf, qu'au moment du passage, l'observateur n'écoute pas le battement du pendule, mais un battement intérieur que sa pensée y substitue, exactement comme le musicien qui n'attend pas pour partir le coup de bâton du chef d'orchestre, mais s'est pénétré à l'avance du rhythme de la mesure. Il n'y a plus là superposition de deux sensations distinctes venant de l'extérieur. » Le fait de mémoire qui intervient ici est très-important pour la psychologie. Il permet la possibilité d'une comparaison, quant à la durée, entre un état actuel et un état passé : or, nous verrons dans la suite de ce travail, qu'il faut toujours un temps plus long pour la reproduction d'un état de conscience que pour sa production.

Après l'astronomie, l'expérimentation physiologique mit sur la voie de recherches nouvelles. En 1850, Helmholtz réalisant un programme d'expériences, tracé par Dubois-Reymond quelques années

1. La différence entre Bessel et Argelander était considérable, et la régularité de ses variations est intéressante à constater. Ainsi cette différence était pour les phénomènes instantanés = 0″ 22; avec un pendule battant la demi-seconde = 0″ 72, c'est-à-dire 0″ 5 + 0″ 22; avec un pendule battant la seconde = 1″ 22, c'est-à-dire 0″ 5 + 0″ 5 + 0″ 22. Pour plus de détails, voir Wolf, *L'Équation personnelle, ses lois et son origine*, 1871, et Radau, *Moniteur scientifique*, 15 nov. 1865 et suiv.

auparavant, mesura d'une manière précise le temps que l'action nerveuse met à parcourir une longueur de nerf déterminée. Il excitait le nerf dans le voisinage du muscle qu'il fait contracter et notait le temps écoulé entre l'excitation et la contraction. Puis, recommençant l'expérience sur un point du nerf plus éloigné du muscle, il constatait un retard : le temps écoulé entre l'excitation et la contraction était plus long. Ce retard permettait de calculer la vitesse de l'agent nerveux.

Les expériences de Helmholtz ont été reprises par divers savants, Dubois-Reymond, Marey, Hirsch, Schelske, Jaager, Baxt, etc., etc., qui, simplifiant les premiers appareils employés, ont étudié le fait de la vitesse nerveuse dans les conditions les plus diverses et ont appliqué leurs recherches aux nerfs sensoriels aussi bien qu'aux nerfs moteurs [1].

Ces expériences n'étaient qu'un acheminement vers le problème qui nous occupe : mesurer la durée des actes psychiques. Elles faisaient plus, cependant, qu'indiquer la route : elles fournissaient un calcul des éléments essentiels. Qu'on remarque bien, en effet, les conditions de l'expérience. Un homme perçoit une sensation et l'indique par une réaction, c'est-à-dire par un mouvement. La sensation, moment initial, et le mouvement, moment final, sont seuls accessibles à nos moyens de mesure. Il s'écoule entre les deux un certain temps dont une partie est consacrée à la transmission nerveuse centripète, une autre à la transmission nerveuse centrifuge. Ces deux durées étant connues, la durée de l'acte psychique proprement dit, de la perception, devient plus facilement accessible à la mesure.

La mesure directe de cette durée fut essayée vers 1861 par divers expérimentateurs dont le principal est Donders. Il remarqua d'abord que le *temps physiologique*, c'est-à-dire l'intervalle qui s'écoule entre l'excitation et le signal de réaction, varie selon les excitations employées. Si l'on produit une impression tactile, en piquant la main à l'aide d'une bobine d'induction, la réaction a lieu après 1/7 de seconde. Si l'impression est auditive, il faut 1/6 de seconde. Enfin pour une impression visuelle, la durée augmente encore et s'élève à 1/5 de seconde. Pour déterminer d'une manière précise la durée de l'acte psychique seul (perception et volition consécutive), déduction faite du temps nécessaire à la transmission nerveuse, Donders et Jaager

1. On trouvera un résumé des résultats obtenus dans la dernière édition de Hermann : *Grundriss der Physiologie des Menschen*. 5e éd. Berlin, 1874, p. 304-305. Hermann admet comme le chiffre moyen vrai de la vitesse de transmission dans les nerfs sensoriels de l'homme 33m 9 par seconde.

imaginèrent de compliquer l'expérience de diverses manières.

Voici en deux mots la méthode employée : Le sujet de l'expérience est prévenu qu'il va recevoir un choc électrique au pied droit et qu'il doit réagir avec la main droite : le temps physiologique est, comme nous l'avons vu plus haut, de 1/7 de seconde.

L'expérience est recommencée dans des conditions nouvelles. Le sujet ne sait pas quel pied recevra le choc ; mais c'est la main du même côté qui doit encore réagir. De là une certaine indécision. Or, dans ce dernier cas, le temps physiologique est plus long que dans le premier d'environ 1/15e de seconde.

Nous avons ici un acte psychique extrêmement simple, puisqu'il se réduit à comparer deux perceptions, l'une réelle, l'autre possible, et à agir en conséquence. Cette expérience établit donc que l'état de conscience le plus élémentaire a une durée mesurable. Donders appliqua le même procédé d'expérimentation aux impressions visuelles, aux impressions auditives et il fut conduit à des résultats analogues.

Ces recherches curieuses furent continuées par Helmholtz, Mach, Baxt et plus récemment par Exner (de Vienne), dans un mémoire important qui a pour titre : *Recherches expérimentales sur les processus psychiques les plus simples* [1]. Ce physiologiste fait usage des impressions brusques causées par l'électricité sur la peau, la rétine, etc. Sur un cylindre entouré d'un papier enfumé s'inscrivent d'abord l'excitation, puis la réaction du sujet qui consiste en l'abaissement brusque d'un levier. Un intervalle sépare les deux signaux sur le papier enfumé, et comme la vitesse du cylindre est connue d'avance, la durée de la réaction peut être calculée à un dix millième de seconde près.

Exner, dont nous donnons plus loin les résultats, a étudié avec beaucoup de soin les conditions accidentelles qui influent sur la durée du temps physiologique.

Avant tout, le degré d'*attention* a une influence prépondérante sur la durée de la réaction. Plus l'attention est grande et plus cette durée est petite ; quand l'attention est à son *maximum*, la durée de la réaction est à son *minimum*.

La durée varie aussi beaucoup suivant l'organe affecté et suivant l'endroit du corps auquel s'applique l'excitant.

1. *Experimentelle Untersuchungen der einfachsten psychischen Processe* dans *Pflügers Archiv*, 1873. Bd. VII, pp. 601-669. Les instruments employés pour mesurer la durée des actes psychiques varient suivant les expérimentateurs. On sert des chronoscopes de Pouillet, de Hipp ; de l'appareil enregistreur de Krille, de Hankel, etc. Pour leur description, voir les ouvrages cités et particulièrement Marey : *Du mouvement dans les fonctions de la vie.*

L'âge a une influence. Exner a trouvé le minimum de durée = 0″ 1295 chez un jeune homme de vingt-deux ans ; et le maximum = 0″ 9952 chez un vieillard de soixante-seize ans.

L'ingestion de substances toxiques ou excitantes (morphine, thé, café) n'a pas eu d'influence. Cependant, dans l'état d'ivresse, la réaction est très-ralentie (environ 0″ 1), quoique le sujet ivre s'imagine réagir plus vite qu'à l'état normal.

Aux expériences d'Exner, il faut joindre celle de Wundt. Dans ses *Grundzüge der physiogischen psychologie*, il a résumé les travaux de ses devanciers en y ajoutant les siens. C'est lui que nous allons suivre pour guide dans cette exposition. Nous aurons, en effet, l'avantage assez rare en pareille matière de trouver chez lui à la fois les données physiologiques et leur interprétation psychologique.

## II

Il nous faut tout d'abord remarquer que le temps qui s'écoule entre l'excitation et la réaction est consacré à plusieurs phénomènes de nature diverse. Exner, qui en a fait une analyse très-minutieuse, décompose cette durée totale en plusieurs moments :

1° Le temps nécessaire pour que la force d'excitation se transforme en force nerveuse (temps nul, quand le nerf est excité directement).

2° Le temps que met l'excitation à se transmettre par le nerf à un centre nerveux.

3° Le temps consacré par l'excitation à traverser la moëlle (temps nul pour les nerfs crâniens).

4° Le temps nécessaire pour la transformation, dans les centres, de l'impression en excitation motrice.

5° Le temps mis par l'excitation motrice à parcourir la moëlle.

6° Le temps qu'elle met à parcourir le nerf moteur.

7° Le temps requis pour produire la contraction musculaire.

Entre ces divers éléments celui qui nous importe est le quatrième. Les autres sont connus, déterminés, sauf le premier qui n'a pu être étudié que sur la rétine et sans résultat concluant.

M. Wundt qui a fait également une analyse du temps physiologique, montre que, pour la psychologie, ces divers éléments peuvent se ramener à deux moments principaux [1]. Le temps physiologique, dans sa totalité, comprend : 1° la transmission par les nerfs aux centres, 2° l'entrée dans le *champ* visuel de la conscience ou percep-

1. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ch. XIX.

tion, 3° l'entrée dans le *point* visuel de la conscience ou aperception, 4° le temps nécessaire à la volition, 5° la transmission par les nerfs aux muscles.

On peut considérer le premier et le dernier de ces éléments comme purement physiologiques. Quant aux trois autres, ils sont d'une nature psychophysique. Nous avons beaucoup de raisons, dit M. Wundt, de croire que l'impression qui agit avec une force suffisante sur les parties centrales, entre par là même dans le champ visuel de la conscience. Il faut un effort particulier, que nous sentons intérieurement, pour nous rendre attentifs à cette impression et c'est par là que nous distinguons l'aperception de la perception pure et simple. La durée de la perception se trouve ainsi comprise dans la durée de la transmission sensorielle : elle est à la fois le dernier acte du fait physiologique et le premier acte du fait psychologique. Par durée de la perception, il faut donc entendre à la fois le temps nécessaire pour exciter les centres nerveux sensoriels et le temps nécessaire pour faire entrer l'impression dans le champ de la conscience.

D'un autre côté, le temps consacré à la volition se confond de même avec le temps de l'excitation motrice ou centrifuge. Il est contraire aux faits d'admettre un acte de volition qui serait complétement achevé avant que l'excitation motrice des centres nerveux puisse commencer. Du moins, le sens intime nous donne ces deux faits comme simultanés.

Ainsi l'excitation de centres sensitifs et la perception, l'excitation des centres moteurs et la volition, nous sont données, chacune, comme un fait psychophysique. Reste un dernier élément : l'aperception que l'on serait tenté d'admettre d'abord comme un fait purement psychologique. Il n'en est rien. Sans s'arrêter à examiner les diverses hypothèses qui peuvent être faites sur la nature de cet état, il est certain qu'il est toujours accompagné d'un sentiment de tension ou d'effort qui a nécessairement une base physiologique, qui est un fait d'innervation centrale. Dans beaucoup de cas, on ne peut pas distinguer sûrement, quant à la durée, l'aperception de la volition. On peut donc les comprendre sous la dénomination commune de durée de la réaction, puisque toutes deux consistent en une réaction centrale contre les perceptions qui entrent dans la conscience.

En résumé donc, le temps physiologique est finalement décomposé en deux faits physiologiques — la transmission sensitive, la transmission motrice — et deux faits psychophysiques — la durée de la perception, la durée de la réaction. Le temps de la transmission est connu. Quant à la durée des deux actes internes, elle est

plus difficile à déterminer. On y parvient, cependant, par des dispositions expérimentales qui compliquent ou qui facilitent l'acte de la perception et l'acte de la réaction et qui permettent d'attribuer les variations de durée tantôt au premier acte psychologique, tantôt au second. Il y a un dernier *desiratum* qui exige de nouvelles recherches souvent impossibles : décomposer la durée de la réaction en deux durées, celle de l'aperception, celle de la volition.

La position du problème étant ainsi bien établie, entrons maintenant dans le détail des expériences et de leurs résultats. On peut grouper sous les titres suivants, les différents cas exposés par M. Wundt :

1° Impression connue, mais non déterminée quant au temps de son apparition ;

2° Impression connue et déterminée quant au temps;

3° Impression ni connue ni déterminée quant au temps;

4° Impression accompagnée ou suivie d'une impression tantôt semblable, tantôt différente;

5° Série régulière de perceptions dans laquelle on en intercalle une nouvelle ;

6° Mélange d'états internes et de perceptions, permettant de mesurer la durée des actes psychiques pendant la reproduction.

I. Examinons le premier cas. Le sujet en expérience sait qu'il doit éprouver une sensation tactile, visuelle ou auditive : toute son attention est concentrée sur un seul point indéterminé, l'instant de son apparition. En ce cas, le temps physiologique est d'environ 1/5 de seconde. Il est un peu plus court que les impressions de tact et de son que pour celles de la vue. Les expériences de Wundt lui ont donné les nombres suivants :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Ton | 0,167 | ou environ | 1/6 |
| Tact | 0,213 | | 1/5 |
| Lumière | 0,222 | | 1/5 |

Les chiffres moyens trouvés par d'autres observateurs, Hirsch, Hankel, Exner, sont :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Son | 0,149 | 0,1505 | 0,1360 |
| Tact | 0,182 | 0,1546 | 0,1337 |
| Lumière | 0,200 | 0,2246 | 0,1506 |

Mais, comme le fait remarquer Wundt, les excitants employés pour produire ces trois ordres de sensation sont loin d'avoir la même intensité. Nous n'avons aucun moyen de comparer des choses aussi disparates qu'un bruit, et une étincelle électrique. Peut-être cepen-

dant les différences de durée sont-elles dues à une différence d'intensité dans la cause objective. Pour résoudre ce problème, il faut ramener les sensations comparées, à ce point où elles atteignent le « seuil de l'excitation, » le minimum perceptible [1] ; car là elles sont toutes égales pour la conscience. En partant donc du minimum perceptible, Wundt a obtenu les chiffres suivants, comme résultat moyen de 24 observations.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Son | 0,337 | 0,0501 | (variation moyenne) |
| Lumière | 0,331 | 0,0577 | |
| Tact | 0,327 | 0,0324 | |

Il en conclut que, les conditions de transmission nerveuse restant les mêmes, « la durée de la perception et de la réaction est constante quand l'excitation est à son minimum. » L'expérience lui a montré de plus que le temps physiologique diminue, à mesure que l'intensité de l'excitation augmente. A l'aide de deux instruments différents qui consistent principalement, l'un en une boule de 15 grammes tombant sur une planchette, l'autre en un marteau électro-magnétique, il constate qu'en faisant varier la hauteur de la boule et du marteau et par conséquent l'intensité du son que produit leur chute, on obtient ce qui suit :

| Hauteur de la boule | Temps | Hauteur du marteau | Temps |
|---|---|---|---|
| 0m02 | 0,161 | 1 mill. | 0,217 |
| 0,05 | 0,176 | 4 | 0,146 |
| 0,25 | 0,159 | 8 | 0,132 |
| 0,55 | 0,094 | 16 | 0,135 |

Ces deux séries d'expériences montrent assez clairement le rapport inverse, exprimé plus haut, entre l'intensité de l'excitation et le temps physiologique. Il y a sans doute à tenir lieu ici du fait de la transmission nerveuse. Elle augmente avec l'intensité de l'excitation ; mais la quantité dont elle augmente est si faible, comparée à la durée totale du temps physiologique, qu'il faut bien porter la différence au compte de la perception et de la réaction.

Comment le temps physiologique se divise-t-il ici entre la perception et la réaction? Il est difficile de le dire. Les conditions de l'expérience jettent cependant quelque jour sur la question. Dans le cas où elles se font avec le minimum perceptible, on constate en soi-même, au moins dans plusieurs cas, un état de doute qui a une certaine durée ; on se demande avec indécision si une impression a eu réellement lieu et l'on sent clairement que cet état d'indécision prend

1. Cette expression de seuil de l'excitation (*Reizschwelle*), fort en usage dans la psychologie allemande contemporaine, est due à Herbart et à Fechner.

un certain temps. Or, il faut remarquer qu'un état de cette espèce se produit non-seulement dans le cas où le jugement reste indécis, mais même dans les cas où l'impression étant nettement perçue, se trouve au-dessus du minimum perceptible.

Les deux éléments (aperception, volition) que nous avons compris sous la dénomination commune de durée de la réaction, dans quel rapport sont-ils quant à leur durée? Dans quelques cas la conscience perçoit ces deux actes comme successifs, mais presque toujours ils lui sont donnés simultanément dans un seul et même moment indivisible. Toutefois, on ne peut nier que les conditions dans lesquelles l'expérience se produit, rendent très-probable cette conclusion : que la durée de la volition est extrêmement petite, en sorte que la durée de la réaction doit être portée en grande partie au compte de l'aperception. Les conditions de l'expérience sont telles en effet que l'enregistrement se fait avec une sûreté mécanique et que toute l'attention convergeant vers cet acte, l'impulsion volontaire est presque instantanée. Un fait en faveur de cette impulsion instantanée, c'est qu'il arrive parfois, quand une impression est vivement attendue, qu'on enregistre une impression toute autre (un éclair au lieu d'un son) ; et l'on sait très-bien, au moment même où l'on produit le mouvement, qu'une erreur est commise.

II. On peut simplifier les expériences précédentes, en plaçant le sujet dans des conditions telles que son effort d'attention est allégé. Pour cela, il suffit de déterminer d'une manière complète l'impression qu'il doit éprouver, en éliminant toute cause d'indécision. On lui fait connaître d'avance la nature de la sensation (son, lumière, etc.); de plus on annonce l'apparition par un signal antérieur. Ainsi une impression lumineuse ou auditive sera précédée par le battement d'un pendule qui indique au sujet le moment précis où il doit se mettre en garde.

On constate alors que le temps physiologique est considérablement *diminué*. En employant la boule, dont on a parlé plus haut, qui, par suite d'une disposition assez simple, peut tantôt produire un son avant sa chute (en heurtant un anneau), tantôt n'en produire aucun, Wundt a constaté les différences suivantes :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Chute de 0m 25 de haut | sans signal | 0,253 | 13 | Nombre des expériences. |
| | avec signal | 0,076 | 17 | |
| Chute de 0m 06 de haut | sans signal | 0,276 | 14 | |
| | avec signal | 8,175 | 17 | |

L'expérience montre que lorsque l'intervalle constant entre le signal et l'impression augmente, le temps physiologique diminue. De

plus la répétition et l'habitude ont une très-grande influence sur cette diminution. Dans une longue série d'expériences, les conditions extérieures restant les mêmes, on voit le temps physiologique devenir très-petit (quelques millièmes de seconde) ou même complétement nul.

La diminution du temps physiologique s'explique par l'état d'extrême attention qui empêche tout retard dans la perception et dans la réaction. Mais comment ce temps peut-il devenir nul? Il faut remarquer que, dans les expériences actuelles, toute indécision étant écartée, le sujet tend à faire coïncider exactement son mouvement de réaction avec l'impression perçue et c'est ce qui arrive, surtout après plusieurs essais répétés. Dans certains cas, l'attente est si vive que l'impression doit être perçue *plus tôt* qu'elle n'a lieu en réalité, et comme l'état d'innervation motrice est à son plus haut degré, la réaction suit immédiatement la perception.

Exner fait remarquer que, dans ces expériences si rapides, le sujet habitué sait très-bien si son enregistrement est bon ou mauvais, quoique la différence sentie en pareil cas ne soit guère que de quelques centièmes de seconde; et il le sait par la différence d'intervalle qu'il perçoit entre l'impression et le mouvement. Ce fait montre quelle précision extraordinaire notre sens intime peut avoir dans les recherches de cette sorte.

III. Au lieu de simplifier l'expérience, comme dans le cas précédent, on peut se proposer de la compliquer.

Le cas de la moindre complication est celui-ci : la nature de l'impression est connue, mais on ne détermine ni le moment de son apparition, ni son *intensité*. Soit une impression auditive : on fait se succéder, sans aucune règle, des sons intenses et des sons faibles. En pareil cas, le temps physiologique est toujours *augmenté*. Wundt a fait deux séries d'expériences, l'une avec changements uniformes, l'autre avec changements sans règle :

| | I. Changement uniforme | II. Changement sans règle |
|---|---|---|
| Son intense.... | 0,116 | 0,189 |
| Son faible..... | 0,127 | 0,298 |

Le temps physiologique augmente encore, lorsque dans une série de sons forts, on intercalle brusquement un son faible et *vice versa :* la durée peut aller jusqu'à 0,4 — 0,5 de seconde. En pareil cas, les différences ne doivent être attribuées ni à la durée de la perception, ni à la durée de la transmission, mais à celle de la *réaction*. Cette durée croît, parce que les conditions de l'expérience sont telles que l'attention est prise en défaut; l'effort antérieur qui simplifie le

travail de l'aperception ne s'est pas produit. On peut donc dire en toute sûreté que ce retard dans la durée de la réaction est dû à l'aperception. En effet, les conditions de l'innervation volontaire sont les mêmes ici que dans les autres expériences; ce n'est donc pas d'elle que peut provenir la différence.

Un cas plus compliqué que le précédent est celui où l'impression est complétement inattendue. Il en résulte un retard dans le temps physiologique. Ce cas se présente quelquefois par hasard, quand le sujet, au lieu d'appliquer son attention à l'impression attendue, se laisse distraire. On peut le produire artificiellement en interrompant une série d'impressions à intervalles uniformes par un intervalle très-court. Le temps physiologique s'élève alors jusqu'à 1/4 ou 1/2 seconde [1]. Le retard est moins, quoique notable encore, quand le sujet ignore la nature de l'impression qu'il va recevoir (son ou vision ou contact).

On peut se proposer enfin de faire porter la complication non plus sur l'impression perçue, mais sur le mouvement de réaction. Telles étaient les expériences imaginées par Donders et Jaager, dont nous avons parlé plus haut : un choc électrique est appliqué tantôt sur un pied, tantôt sur l'autre; la main du côté piqué doit réagir. Ou bien encore l'impression est produite par une lumière tantôt rouge, tantôt blanche; la main droite réagit pour la première et la main gauche pour le seconde. Enfin un troisième mode d'opérer : Une voyelle est proférée, le sujet doit la répéter et les deux mouvements sont enregistrés à l'aide d'un stylet oscillant sur un tambour : tantôt la voyelle est connue d'avance par le sujet, tantôt il l'ignore. L'instrument constate une différence de durée.

| | Impression connue | Impression inconnue | Différence |
|---|---|---|---|
| Tact | 0,205 | 0,272 | 0,067 |
| Lumière | 0,184 | 0,356 | 0,172 |
| Son | 0,180 | 0,250 | 0,070 |

Il faut bien remarquer cependant que dans ces trois séries d'expériences les conditions de la réaction ne sont pas les mêmes. Il y a en effet, entre une impression sur le pied et une réaction de la main du même côté, une association étroite, favorisée par la conformation anatomique, l'exercice, l'usage. Il en est de même entre une sensation auditive et une réaction vocale. Mais cette association naturelle, organique n'existe pas entre une sensation de rouge et un mouvement de la main droite.

1. Lorsqu'une impression est assez vive pour produire la frayeur, le temps physiologique est augmenté d'après Wundt, diminué d'après Exner.

On peut donc conclure « que la durée de la volition dépend principalement des connexions physiologiques existant entre les centres nerveux sensitifs et les organes moteurs qui réagissent. » Quand la réaction est favorisée par le mécanisme du système nerveux et l'habitude, le retard porte sur l'aperception. Dans le cas contraire, c'est la durée de la volition qui joue le principal rôle.

IV. Jusqu'ici on n'a fait agir sur le sujet qu'une impression unique. Voyons ce qui va se produire lorsqu'à côté de l'impression principale qui doit être enregistrée et dont on connaît la nature et l'intensité, on en fait agir une autre, afin de fatiguer l'attention.

Prenons d'abord deux impressions de même nature. Wundt emploie une cloche que frappe un petit marteau. Il enregistre les impressions suivant la méthode ordinaire. Puis, à l'aide de l'instrument employé pour cette expérience, il produit un bruit continu, celui d'une roue dentée qui heurte un fil métallique et il constate les différences.

| | | |
|---|---|---|
| I. Son modéré | sans un son simultané | 0,189 |
| | avec..... | 0,313 |
| II. Son fort | sans un son simultané | 0,158 |
| | avec..... | 0,203 |

Le retard du temps physiologique est évident. Il se produit de même quand les deux impressions sont de nature différente :

| | | |
|---|---|---|
| Étincelle électrique | sans un son simultané | 0,222 |
| | avec un son simultané | 0,300 |

On a tout lieu d'admettre que, dans le cas des sensations disparates, le trouble de l'attention est plus grand. On sent du moins plus de difficulté à réagir correctement; on éprouve un sentiment pénible, une sorte d'embarras.

Une autre façon de conduire l'expérience amène à un résultat curieux. Avec l'impression principale, on en fait agir une autre qui est simultanée, antérieure ou postérieure [1]. L'observation montre que la succession interne de nos perceptions peut ne pas correspondre à la succession externe des excitations : en d'autres termes, une excitation qui, en réalité, est postérieure à une autre peut être perçue comme antérieure. L'observation intérieure ne laisse aucun doute sur la cause de cette illusion : elle est due à l'état variable d'effort de l'attention. Quand l'effort est faible, cela n'a jamais lieu; mais

1. L'expérience peut être faite soit avec deux impressions de même nature, soit avec deux impressions différentes.

quand il est intense, il peut se produire une véritable anticipation de l'esprit.

Nous ferons remarquer aussi qu'avec ce mode d'expérience, l'impression concomitante, quand elle est *postérieure*, n'a aucune influence sur l'impression principale : tout se passe comme dans les conditions simples. Il en est de même pour le cas de simultanéité. Mais si l'impression perturbatrice est antérieure, le temps physiologique est toujours augmenté, comme le montrent les expériences suivantes :

| *Impression perturbatrice :* | Son | Lumière |
|---|---|---|
| Simultanée ou postérieure | 0,176 | 0,218 |
| Antérieure | 0,228 | 0,250 |

Lorsque l'expérience est disposée comme précédemment, mais que l'impression accessoire suit l'impression principale, à intervalle très-court, la méthode d'observation change. Il n'est plus nécessaire d'enregistrer par un mouvement la perception de l'impression principale : la seconde impression, pourvu qu'elle appartienne au même sens, sert à établir la durée d'aperception de la première. Il suffit, pour cela, de faire varier l'intervalle entre les deux impressions et de déterminer ainsi, par l'expérience, le temps nécessaire pour que la première ne soit pas effacée par la seconde. La partie de la durée de la réaction qui appartient à l'impulsion volontaire disparaît d'elle-même.

Nous ne saurions trop appeler l'attention sur le nouveau procédé mis en usage ici. La durée du temps physiologique est abrégée, puisqu'elle ne renferme plus que deux éléments principaux, la transmission centripète et l'aperception : la détermination de la durée se fait donc dans des conditions plus simples. Pour comprendre d'une manière nette ce mode de détermination, remarquons ce qui suit. Si deux excitations se suivent à un intervalle de temps $n$ (qui est indiqué par les appareils enregistreurs), et si elles ne sont perçues que comme une seule excitation, on peut en conclure que la première sensation a une durée, égale au moins à $n$. Si l'intervalle est augmenté de $n'$, (si l'on a par conséqnent $n + n'$) et si le sujet perçoit deux sensations, on peut en conclure que, la première sensation a une durée plus petite que $n + n'$. En faisant varier $n'$, on peut déterminer avec une exactitude suffisante le temps physiologique pour la première sensation [1].

1. Des expériences récentes ayant pour but de déterminer la vitesse de l'agent nerveux sensitif, sont fondées sur un principe analogue. Elles éliminent de même la durée de la réaction et s'appuient sur la persistance plus ou moins longue de la sensation. Voir *Archives de physiologie*, 1875, p. 588 et suivantes.

Toutefois ce mode d'expérience offre des difficultés. Chaque impression laisse après elle, dans l'organe, un certain retentissement, une persistance d'action purement physiologique qui dure encore, quand la seconde impression est reçue : en un mot, ce retentissement dure autant que l'intervalle qui sépare les deux impressions simples [1].

Suivant Baxt, la difficulté disparaît, lorsque l'impression principale est *composée*, au lieu d'être simple. Aussi emploie-t-il pour ses expériences des lettres ou des figures géométriques. En faisant varier plusieurs fois l'intervalle de temps qui sépare l'impression principale de la seconde qui l'efface, on peut par des essais répétés, trouver le maximum d'intervalle nécessaire entre deux excitations pour ne produire cependant qu'une seule perception. Puisqu'une impression momentanée suffit, quand rien ne la suit, pour produire une sensation, on peut supposer que l'intervalle répond à la durée de l'aperception.

Mais le temps ainsi mesuré varie beaucoup et croît avec l'intensité de la seconde excitation. En opérant avec divers degrés d'intensité, Baxt a trouvé que pour percevoir 3 lettres, il fallait un temps qui varie entre 1/40 et 1/18 de seconde. Lorsqu'il employait tour à tour des courbes simples et des courbes compliquées, le rapport des temps était celui de 1 à 5.

Dans ces expériences, les excitations se produisent de telle façon qu'entre elles il n'y a *objectivement* aucun intervalle. Et cependant *subjectivement*, nous sentons très-clairement qu'il y a un petit intervalle, pendant lequel aucune des deux excitations n'est perçue nettement. Ainsi tandis qu'il y a continuité entre les causes de nos perceptions, il y a discontinuité dans les effets. Ce caractère de *discontinuité* que présente le cours de nos états internes vient, comme le fait remarquer M. Wundt, de la nature de l'aperception. Notre attention a besoin d'un certain temps pour passer d'une impression à une autre. Tant que la première dure, tout notre effort tend vers elle ; l'attention n'est pas prédisposée à saisir la seconde au moment même où elle apparaît. Il y a donc un certain instant, durant lequel l'attention diminue pour la première et augmente pour la seconde : c'est cet instant qui nous paraît vide et indéterminé. Etant données deux impressions qui en réalité sont simultanées ou séparées par un très-court intervalle, il n'y a pour nous que trois manières possibles de

1. D'après Mach, l'intervalle de temps nécessaire pour que deux impressions simples ne se confondent pas, serait :

| | |
|---|---|
| Pour l'œil | 0,0470 secondes. |
| Pour le tact (doigt) | 0,0277 |
| Pour l'oreille | 0,0160 |

les percevoir : simultanéité, continuité, discontinuité. Si nous les percevons comme simultanées, alors elles sont pour nous des parties intégrantes d'un même tout ; elles constituent un objet. Sinon, nous les percevons *toujours* comme discontinuées, sous la forme *discrète* du temps ; et cette forme, comme on le voit, a sa source dans la nature même de l'acte de l'aperception. Le continu, pour nous, ne peut venir que des variations d'intensité d'une seule et même représentation, jamais de la juxtaposition de deux états.

V. Si nous supposons une série de perceptions de la même nature se succédant dans un ordre régulier et que l'on intercalle dans cette série une autre impression, à quel terme de la série l'aperception rattachera-t-elle ce nouveau terme ? Les deux impressions simultanées au dehors seront-elles simultanées au dedans ?

Les termes de la série et le nouveau terme sont ou homogènes ou hétérogènes.

Dans le premier cas, si par exemple une excitation lumineuse entre dans une série de représentations visuelles, un son dans une série de sons ; il peut en résulter dans l'aperception de la série un dérangement, mais qui est très-léger, restreint à des limites très-étroites. Bref, tout se passe comme s'il n'y avait que deux impressions isolées : entre la liaison des représentations et la liaison réelle des impressions, la différence trouvée est nulle ou à peine discernable.

Dans le second cas, les choses se passent tout autrement. Pour le montrer Wundt intercalle, de la manière suivante, un son dans une série d'impressions visuelles. Sur une échelle graduée, un indicateur se meut avec une vitesse uniforme : tout est disposé de façon qu'à chaque moment, la position de l'aiguille puisse être aperçue très-nettement. Le mouvement d'horlogerie qui fait marcher l'aiguille sert aussi à produire un son, dont l'apparition peut varier à volonté ; en sorte que le sujet ne sait jamais d'avance quand elle va avoir lieu. Dans ces expériences, il doit arriver une de ces trois choses :

1° L'impression auditive est perçue au moment même où l'indicateur occupe la place qui répond au son : en ce cas, ni dérangement ni retard.

2° Le son peut être combiné avec une position postérieure de l'aiguille : il faut admettre alors dans nos représentations un retard que nous appellerons *positif*, quand le son est perçu plus tard qu'il n'a lieu en réalité [1].

3° Le son peut être combiné avec une position de l'indicateur qui

1. Dans ces expériences, on tient naturellement compte de la différence de vitesse de transmission pour le son et la lumière.

est antérieure au son réel : nous appellerons ce retard *négatif*.

En d'autres termes, le son doit être perçu exactement, trop tard, ou trop tôt, par rapport à la réalité. On serait tenté de dire, à première vue, que le retard positif est le plus fréquent, puisque l'aperception demande toujours un certain temps. L'expérience montre que c'est tout le contraire qui est juste. Le cas le plus fréquent de beaucoup, c'est que le retard est *négatif*, et ainsi on croit entendre le son plus tôt qu'il n'a lieu réellement. Il arrive rarement que le retard soit nul ou positif.

Pendant plusieurs années, Wundt a fait sur ce point des expériences, en variant les conditions, la méthode et les instruments. Nous ne pouvons les exposer ici en détail. Le principal résultat auquel il a été conduit est celui-ci : en faisant varier considérablement la vitesse des impressions visuelles qui forment la série, le retard devient *positif*, dès que l'on dépasse certaines limites.

L'explication de ces faits nous est suggérée par les expériences déjà examinées. Nous avons vu que l'aperception de toute impression demande un certain temps ; mais que ce temps diminue si la nature de l'impression est connue et qu'il diminue davantage si l'instant de son apparition est prévu. Nous avons montré qu'en pareil cas, l'un des résultats de l'extrême attention c'est que l'aperception peut précéder l'impression réelle. — Or les conditions mêmes de l'expérience actuelle doivent produire ce retard *négatif* avec une certaine régularité. En effet, lorsque la série d'impressions uniformes se déroule avec une certaine lenteur, l'attention qui est tout entière dirigée vers l'impression additionnelle (le son), atteint son maximum, avant que cette impression ait lieu et par suite se trouve combinée avec une impression visuelle, antérieure au son en réalité : par suite le son est entendu trop tôt. Au contraire, plus la série des impressions uniformes se déroule rapidement, plus il devient difficile à l'attention d'être en état d'effort suffisant avant que le son se produise; par suite le retard devient de moins en moins négatif, puis devient nul, puis positif.

De l'ensemble de ces expériences, M. Wundt croit pouvoir conclure que l'aperception et la réaction volontaire constituent un fait connexe dont le point de départ physiologique réside dans les centres moteurs. Il rappelle : 1° que quand l'aperception n'est pas suivie d'une impulsion volontaire (c'est-à-dire quand sa durée est déterminée au moyen d'une impression qui succède immédiatement à la première) sa durée est moindre ; 2° que lorsqu'il y a un rapport naturel ou habituel entre l'impression et le mouvement, l'aperception et la volition coïncident; tandis que lorsqu'il y a un certain choix à faire le

phénomène se partage en deux actes. Mais, dans tous les cas, tout se ramène, pour lui, à une excitation volontaire qui tantôt est dirigée vers les centres sensoriels (aperception), tantôt vers les centres moteurs (volition proprement dite). « L'aperception et l'impulsion motrice ne sont donc que des formes diverses de l'excitation volontaire. Voilà pourquoi elles sont si intimement enchaînées et pourquoi, dans certaines circonstances, elles coïncident. Un fait physiologique qui jusqu'ici restait une énigme, parce qu'on séparait la sensation de la réaction volontaire, s'éclaire d'une lumière inattendue. On sait que les parties antérieures du cerveau sont très-probablement le point de départ des mouvements volontaires, tandis que les centres sensoriels seraient principalement dans les régions postérieures des couches cortiales[1]. D'un autre côté, on ne peut guère douter que les plus hautes fonctions de l'esprit ne soient partout liées au développement du cerveau antérieur. Tout ceci se comprendra, si nous remarquons que ce foyer de l'innervation volontaire doit à la fois gouverner les centres sensoriels, déterminer le mouvement et l'aperception des impressions. »

VI. Le dernier groupe de recherches dont il nous reste à parler diffère des précédents. Il s'agit ici, non plus de la durée des perceptions actuellement ressenties, mais du temps nécessaire pour *reproduire dans la mémoire* des perceptions passées.

En fait, une délimitation absolue entre le domaine des perceptions actuellement produites et des perceptions reproduites est impossible : car, aux états de conscience évoqués par les impressions sensorielles s'adjoignent des souvenirs dus à des impressions antérieures qui tantôt les complètent, tantôt s'en distinguent. Du reste, en étudiant précédemment la perception des impressions qui sont attendues et prévues, nous avons vu que la reproduction y joue un rôle et qu'elle se mêle intimement au phénomène de la perception actuelle.

L'expérience montre qu'en général *le temps nécessaire pour la reproduction d'un état de conscience est plus long que le temps nécessaire pour sa production*. Cependant cet énoncé général, pour être exact, a besoin d'être complété par quelques remarques.

La mémoire peut se représenter l'intervalle de temps entre deux perceptions comme plus grand ou comme plus petit qu'il ne l'est en

1. Il s'agit ici des expériences récentes sur les localisations cérébrales commencées par Fritsch et Hitzig et poursuivies par d'autres observateurs, principalement Ferrier, dans ses *Recherches expérimentales sur la physiologie et la pathologie cérébrales*.

réalité. C'est le premier fait qui se produit, quand l'intervalle est petit; le second, quand l'intervalle est grand. Tous ceux qui ont l'habitude de la réflexion, l'ont remarqué. Quand nous repassons dans nos souvenirs certaines périodes écoulées de notre vie, une période courte nous apparaît toujours comme plus grande, relativement, qu'une période longue. Un mois passé et une année passée se raccourcissent tous deux dans nos souvenirs, mais c'est l'année qui, relativement, se raccourcit le plus.

Cette loi a d'ailleurs pu être établie par des expériences précises. Si nous cherchons à nous représenter des fractions de seconde, notre représentation de cette fraction de la durée est toujours trop grande : le contraire se produit, lorsqu'il s'agit de plusieurs minutes ou de plusieurs heures. Pour étudier la durée de ces petits intervalles, Vierordt faisait observer pendant quelque temps les battements d'un métronome ; puis, l'observateur devait, à lui tout seul, reproduire des battements aussi rapides que ceux qu'il avait entendus. Or, l'intervalle des battements imités devenait trop court quand l'intervalle réel était long, trop long quand l'intervalle réel était court. Les variations individuelles, en deçà ou au delà du point précis, sont assez grandes.

Vierordt, à la suite d'expériences faites sur lui-même, a trouvé que le point d'appréciation exacte répondait à des excitations durant :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Pour l'oreille entre | 3 | et | 3, 5 | secondes |
| Pour le toucher entre | 2, 2 | et | 2, 5 | |

Il ne laissait entre la sensation et sa répétition qu'un petit intervalle.

Notre sentiment de la durée, comme le fait remarquer Wundt, est différent selon qu'il est rétrospectif ou qu'il s'applique à l'avenir. Dans le premier cas, il repose sur une reproduction d'états antérieurs, dans le second cas sur un effort de l'attention. C'est ce qui explique pourquoi il nous paraît si long d'attendre quelqu'un et pourquoi, dès que la personne attendue paraît, le temps d'attente rejeté dans le passé paraît très-court. Le temps consacré à un travail uniforme nous paraît beaucoup plus court que le même temps dépensé en mille petits travaux qui n'ont pas de lien entre eux. Ici encore il y a une influence de l'attention.

Nous arrivons donc à ce résultat général que la reproduction des états de conscience dépend, tout comme leur perception immédiate, de l'état d'effort de l'attention. Chaque représentation doit, pour être perçue, s'accommoder à l'attention, entrer dans ce qui a été appelé plus haut le point visuel. Et de même que chaque impression

peut être perçue trop tôt ou trop tard, parce qu'il y a trop ou trop peu de temps laissé à l'attention ; de même, la représentation, l'état purement interne, peut être reproduit trop tôt ou trop tard, suivant que la reproduction doit être lente ou rapide.

En résumé, les différences entre la durée de la production et celle de la reproduction, peuvent se ramener aux deux principes qui suivent :

1° Dans la reproduction, le temps nécessaire pour que l'attention passe complétement d'un état à un autre est considérablement augmenté. Lorsqu'il s'agit d'impressions réelles, nous avons vu que ce temps est à peine d'une seconde ; puisque pour deux sons séparés par un intervalle de 1″, le retard est nul. Le passage de l'attention d'un état à l'autre exige donc une durée moindre qu'une seconde. Au contraire, si entre l'impression et sa reproduction on laisse un court intervalle, l'appréciation peut varier jusqu'à plusieurs secondes en plus ou en moins.

2° La différence entre la perception immédiate et la reproduction, croît avec l'intervalle de temps qui sépare les états internes entre eux, et avec l'intervalle du temps écoulé entre l'impression et le moment de la reproduction [1].

## III.

Les expériences qui précèdent ne se laissent, quant à présent, ramener à aucune loi. Le plus qu'on puisse faire, c'est d'en résumer brièvement les résultats généraux :

1° Le fait de conscience a, comme tout autre phénomène, une durée précise, variable et mesurable. Sans doute, il était universellement admis, surtout depuis Kant, que les phénomènes internes ont pour caractère distinctif de se passer dans le temps ; mais cette formule vague permettait encore de laisser la pensée dans une sorte de région mystique, où elle paraissait inaccessible à la mesure.

2° Le fait de conscience n'a pas une durée absolue. Cette durée varie suivant les conditions intérieures (nature et ordre des excita-

1. Lorsque nous comparons ensemble deux intervalles de temps et que le second diffère du premier (est plus long ou plus court), il arrive nécessairement qu'au moment de la comparaison, le premier intervalle ne nous est donné que sous la forme d'un souvenir ; par conséquent il est sujet à cette erreur d'appréciation inhérente aux états de conscience reproduits. Divers expérimentateurs, Mach, Vierordt, Hœring, ont montré que l'aperception de cette différence de durée varie entre un *maximum* et un *minimum;* mais les nombres qui résultent de leurs expériences sont loin de s'accorder.

tions, etc.); suivant des conditions intérieures dont la principale est le degré d'attention; et suivant des conditions de nature mixte (exercice, habitude).

3° Le temps physiologique, dans les circonstances les plus favorables pour en abréger la durée, varie, d'après la diversité des sensations, entre 1/5 et 1/12 de seconde.

4° Toutes les circonstances propres à compliquer l'acte psychique augmentent sa durée.

5° L'ordre des faits internes ne correspond pas toujours à l'ordre des faits externes. Une simultanéité objective peut se changer subjectivement en une succession; une simultanéité subjective peut répondre à une succession objective. Enfin l'ordre peut être interverti, de telle façon qu'une succession objective AB devienne une succession subjective BA.

6° Le temps nécessaire pour la reproduction par la mémoire n'est pas le même que le temps nécessaire pour la production actuelle d'un état de conscience. Il est en général plus long.

Tels sont les principaux résultats des expériences dont nous avons donné plus haut le détail. Assurément, ils sont loin de répondre à toutes les questions possibles, et ils soulèvent plus d'une difficulté. On pourrait désirer, par exemple, que la durée propre de l'acte psychique fût déterminée dans tous les cas, déduction faite du temps nécessaire à la transmission nerveuse. C'est ce qui arrive pour la transmission motrice, quand le temps de la réaction est supprimé, comme nous l'avons vu; pour la transmission sensorielle, dans le cas de la vue et de l'ouïe, où la durée de la transmission peut être considérée comme à peu près nulle. Il est probable que le perfectionnement des instruments et de la méthode, éclaircira bien des difficultés et en soulèvera d'autres qui changeront l'état de la question. Il importe peu; le principal est acquis : la possibilité de la mesure.

Au terme de ce travail ennuyeux, minutieux, dénué de tout agrément littéraire, on se demandera peut-être si ces recherches valent la peine qu'elles coûtent, où elles conduisent, si elles nous font mieux connaître la pensée et sa nature?

On pourrait d'abord répondre que mieux vaut résoudre une petite question, que de débattre incessamment les grands problèmes, sans succès possible. Mais la question qui nous occupe est-elle en réalité si petite? Il est évident qu'elle ne nous apprend rien sur l'essence intime de la pensée : en traitant ce problème par l'expérience, les observateurs ne se sont proposé rien de semblable. La science n'a rien à faire avec ces questions insolubles. Devant ce tout complexe

qu'on nomme un fait, son œuvre consiste à décomposer, à soumettre tous les éléments constitutifs à l'expérience et à la mesure. Elle ne peut rien au-delà. La connaissance scientifique d'un fait, c'est la détermination complète de ses rapports ; le reste est affaire de métaphysique.

Ici, le procédé suivi a été celui de toute science. Le fait psychique — complexe s'il en fut — a été étudié dans un de ses éléments constitutifs : les variations de sa durée. Mieux vaudrait sans doute pénétrer dans d'autres conditions plus intimes, telles que les variations physiologiques des cellules nerveuses ; mais chaque conquête permet de nouveaux progrès, offre des aperçus nouveaux. Déterminer la vitesse de l'agent nerveux moteur et sensitif est une œuvre en apparence secondaire pour la psychologie ; et cependant par là le fait psychique est serré de plus en plus près : c'est par des mines souterraines qu'on s'en approche. Au lieu de la méthode intérieure seule employée jusqu'ici pour étudier la succession de nos sensations et de nos idées, on a employé une méthode objective qui, entre autres résultats, nous a montré qu'on supposait à tort que l'ordre interne des représentations reproduit immédiatement l'ordre externe des phénomènes. La méthode expérimentale nous a aussi fait comprendre pourquoi la conscience consiste en une série discontinue d'états séparés par de courts intervalles ; pourquoi et dans quelles conditions ces états varient. Nous avons exposé ces faits, sans en exagérer l'importance définitive, mais en les considérant comme une pierre d'attente, et la méthode employée comme une solide promesse de succès.

TH. RIBOT.

# OBSERVATIONS & DOCUMENTS

## SUR LES ÉLÉMENTS ET SUR LA FORMATION DE L'IDÉE DU MOI

Sous le nom de névropathie cérébro-cardiaque [1] le Dr Krishaber décrit une maladie dans laquelle on voit très-bien comment se fait et se défait l'idée du moi. Selon M. Krishaber, la cause probable de la maladie est une contracture des vaisseaux qui nourrissent le centre sensitif cérébral où se forment les sensations brutes [2]; et probablement il n'y a pas d'autre contracture que celle-là; les vaisseaux sanguins des hémisphères restent à l'état normal. Le symptôme visible est une perversion des sensations proprement dites; rien de plus : cette perversion n'atteint pas le jugement, la raison, le souvenir et les autres opérations qui dépassent la sensation brute; toutes ces opérations demeurent intactes. Le malade n'est pas fou; il rectifie les croyances fausses que lui suggère l'étrangeté de ses impressions; il résiste à ces croyances, il les déclare illusoires, il n'est point dupe. Ainsi le jeu des hémisphères est normal; il n'y a de trouble que dans la protubérance et autres centres sensitifs.

Mais, comme presque toujours la maladie arrive brusquement, l'effet est immense; on ne peut mieux comparer l'état du patient qu'à celui d'une chenille qui, gardant toutes ses idées et tous ses souvenirs de chenille, deviendrait tout d'un coup papillon, avec les sens et les sensations d'un papillon. Entre l'état ancien et l'état nouveau, entre le premier moi, celui de la chenille, et le second moi, celui du papillon, il y a scission profonde, rupture complète; les sensations nouvelles ne trouvent plus de série antérieure où elles puissent s'emboîter; le malade ne peut plus les interpréter, s'en servir; il ne les reconnaît plus; elles sont pour lui des inconnues. De là deux conclusions étranges, la première qui consiste à dire : *je ne suis pas;* la seconde un peu ultérieure qui consiste à dire : *je suis un autre.* Tâchons de nous représenter cet état extraordinaire; nous verrons naître peu à peu, et très-logiquement, ces conclusions plus extraordinaires encore.

Toutes les sensations, ou presque toutes les sensations sont altérées. Un malade dit [3] que, « lorsqu'il parlait, sa propre voix lui sem-

1. *De la Névropathie cérébro-cardiaque par le Dr Krishaber.* Paris, 1873, chez Masson. L'ouvrage contient 38 observations. Grâce à l'obligeance du docteur Krishaber, j'ai pu consulter le journal même de ses observations, et interroger un malade guéri.

2. Ce centre est la protubérance annulaire, ou peut-être, d'après les recherches de M. Luys et les expériences de M. Fournié, la couche optique.

3. Ibid : observation n° 2.

« blait *étrange*; il ne la reconnaissait pas, il ne la croyait pas sienne. « Lorsqu'on lui parlait, il se sentait étourdi comme si plusieurs per- « sonnes lui parlaient à la fois... Il ne reconnaissait ni le *goût*, ni « l'*odeur* des mets, et ne distinguait pas les objets au *toucher*, les « yeux fermés. En outre ses sensations musculaires étaient trou- « blées ; il ne sentait pas le sol en marchant, ce qui rendait ses pas « incertains et lui donnait la crainte de tomber ; ses jambes étaient « mues comme par un ressort étranger à sa volonté ; il lui semblait « constamment qu'elles ne lui appartenaient pas... Lorsqu'il causait « avec quelqu'un, il lui *voyait* deux têtes incomplétement emboîtées « l'une dans l'autre. » En outre « les objets avaient perdu leur aspect « naturel, tout ce qu'il voyait avait changé de manière d'être ». « L'é- « trangeté de ce que je voyais était telle, dit-il, que je me croyais « transporté sur une autre planète. » — « Il était constamment « *étonné*, il lui semblait qu'il se trouvait en ce monde *pour la pre-* « *mière fois*. Il n'y avait dans son esprit aucun rapport, aucune « relation entre ce qui l'entourait et son passé. » Le trouble était plus fort que jamais lorsqu'il entrait dans une maison étrangère. « Je ne pouvais plus, dit-il, m'orienter en la quittant, ou du moins « il me fallait faire un long et pénible effort pour me retrouver. — « Souvent il lui est arrivé de se trouver à une courte distance de sa « demeure et de ne pouvoir reconnaître son chemin qu'après de « longs efforts de réflexion ; deux ou trois fois il s'assit sur la route « désespérant de retrouver sa maison, et se mit à pleurer à chaudes « larmes. » — Un autre malade écrit [1] : « J'avais horreur d'aller à « Divonne, pays nouveau pour moi. Il fallut qu'un de mes amis s'of- « frît pour m'accompagner; sans cela je ne serais pas parti, et pour- « tant, à cause de mon hyperesthésie de l'ouïe, je prévoyais l'état « affreux où me mettrait le bruit du siége de Paris. Un peu plus « tard, allant à Genève, je m'accrochais avec terreur au bras de « mon ami, me sentant perdu s'il me lâchait un instant. C'est que « lorsque je me trouvais seul dans un endroit nouveau, j'étais *comme* « *un enfant nouveau né*, comme Gaspard Hauser au sortir de sa « cave, ne reconnaissant plus rien, incapable de tirer de mes sensa- « tions perverties aucune indication pour me conduire. » Puis, revenant sur l'histoire de sa maladie, il ajoute : « La première sensation « que j'aie éprouvée était une bouffée qui me montait à la tête, c'é- « tait le 25 novembre 1869... Dans la quinzaine précédente j'avais « eu des troubles visuels peu accusés... je me souviens parfaitement « d'avoir dit à un ami que les objets me paraissaient *changés d'as-* « *pect*; il y avait aussi de l'hyperesthésie de la vue, et je portais

1. Observation 38, complétée d'après des notes du Dr Krishaber.

« depuis quelque temps des lunettes légèrement colorées.... Le « 25 novembre, aussitôt après avoir eu la sensation de cette bouffée « chaude, je fus pris de bourdonnements d'oreille et j'eus de l'obnu- « bilation intellectuelle. Comme je tenais un journal à la main, je « pus immédiatement constater que je n'en comprenais pas le sens. « En me mettant debout, j'étais titubant, les objets tournaient autour « de moi, et j'eus des lueurs dans les yeux. Je me regardai dans une « glace, et je pus constater que je n'avais pas de déviation de la face. « D'ailleurs l'idée d'une hémorrhagie cérébrale ne me préoccupait « pas beaucoup ; je me crus plutôt empoisonné ; je le crus même si « bien que je traçai à la hâte quelques mots sur une feuille de pa- « pier, indiquant ce que j'éprouvais, craignant de ne plus pouvoir « donner de renseignements quelques instants après. Mais il me « répugnait d'appeler quelqu'un, je ne sonnai même pas ma domes- « tique, persuadé qu'il n'y avait rien à faire ; je me couchai sur un « canapé et j'attendis. — Il me semblait que quelque chose tendait à « m'isoler du monde extérieur ; en même temps il se faisait comme « une atmosphère *obscure* autour de ma personne ; je voyais cepen- « dant très-bien qu'il faisait grand jour. Le mot *obscur* ne rend pas « exactement ma pensée, il faudrait dire *dumpf* (en allemand), qui « signifie aussi bien lourd, épais, terne, éteint. Cette sensation était « non-seulement visuelle, mais cutanée. L'atmosphère *dumpf* m'en- « veloppait ; je la voyais, je la sentais ; c'était comme une couche, « un quelque chose mauvais conducteur qui m'isolait du monde « extérieur [1]. Je ne saurais vous dire combien cette sensation était « profonde ; il ne semblait être transporté extrêmement loin de ce « monde, et machinalement je prononçais à haute voix les paroles : « *Je suis bien loin, bien loin.* Je savais cependant très-bien que je « n'étais pas éloigné ; je me souvenais très-distinctement de tout ce qui « m'était arrivé ; mais *entre le moment qui avait précédé et celui qui « avait suivi mon attaque, il y avait un intervalle immense en durée, « une distance comme celle de la terre au soleil.* A partir du premier « ou du second jour, il me fut impossible pendant quelques semaines « de m'observer et de m'analyser ; la souffrance (angine de poitrine) « m'accablait ; ce fut seulement vers les premiers jours du mois de « janvier que je pus me rendre compte de ce que j'éprouvais. — Les « symptômes étaient continus avec des accès souvent répétés et qui « duraient quelques heures. — Voici le premier de ceux dont j'ai « gardé un souvenir net. J'étais seul lorsque, atteint déjà de troubles « visuels permanents, je fus pris subitement d'un trouble de la vue « infiniment plus accusé. Les objets paraissaient se rapetisser et s'é-

1. Même impression d'isolement chez le malade n° 2.

« loigner à l'infini : hommes et choses étaient à des distances incom-
« mensurables. Moi-même j'étais très-loin, je regardais autour de
« moi avec terreur et étonnement, *le monde m'échappait.* Je sortis
« et pris une voiture ; je dus faire des efforts surhumains pour me
« rappeler que j'étais bien dans ma rue, que c'était bien moi qui
« marchais, qui parlais au cocher; j'étais extrêmement étonné d'être
« compris par lui, car je remarquais en même temps que ma voix
« était extrêmement éloignée de moi, que du reste elle ne ressem-
« blait pas à ma propre voix. Je frappai du pied le sol et je me
« rendis compte de sa résistance, mais cette résistance me semblait
« illusoire; il ne me semblait pas que le sol fût mou; mais que le
« poids de mon corp fût réduit à presque rien. Je ne me sentais pas
« précisément léger, car j'étais très-fatigué, anéanti, mais j'avais le
« sentiment de n'avoir pas de poids. — Ce qu'il y avait de plus re-
« marquable c'était le trouble visuel. En regardant dans un verre
« très-concave, n° 2 ou 3 par exemple (j'ai la vue à peu près nor-
« male), je ressens quelque chose d'analogue ; à cela près que les
« objets me semblaient moins petits à ce moment-là. Il en est de
« même en regardant dans une lorgnette par le gros bout; cette com-
« paraison est même plus juste; mais il faut la corriger aussi; je
« veux dire que les objets me semblaient moins petits, mais beau-
« coup plus *éloignés.* Voici une autre particularité au point de vue de
« la forme. Les objets me paraissaient *plats;* quand je causais avec
« quelqu'un, je le voyais comme une image découpée; son relief
« m'échappait; cette dernière sensation a duré extrêmement long-
« temps, pendant plusieurs mois d'une façon continue, pendant deux
« ans d'une manière intermittente. Les troubles de l'ouïe étaient
« absolument constants; il me semblait que mes oreilles étaient
« bouchées; j'étais étonné d'entendre, mais j'entendais en effet très-
« distinctement et même beaucoup trop; car c'est l'hyperesthésie
« auditive qui constituait un de mes plus grands tourments. Le tact
« était peu troublé, à part ce que j'ai signalé tout à l'heure, le goût
« moins encore; il y avait une hyperesthésie de l'odorat qui a per-
« sisté, mais qui n'a jamais été excessive comme celle de l'ouïe et
« de la vue. Les lunettes les plus foncées ne me suffisaient plus; je
« les mis doubles, et finalement j'eus l'idée de noircir mes lunettes
« avec du noir de charbon... Constamment il m'a semblé que mes
« jambes n'étaient plus à moi; il en était à peu près de même de mes
« bras ; quant à ma tête, elle me semblait ne pas exister... Il me
« semblait que j'agissais par une impulsion étrangère à moi-même,
« automatiquement. Parfois je me demandais ce que j'allais faire,
« j'assistais en spectateur désintéressé à mes mouvements, à mes

« paroles, à tous mes actes. Il y avait en moi un être nouveau, et « une autre partie de moi-même, l'être ancien, qui ne prenait aucun « intérêt à celui-ci. Je me souviens très-nettement de m'être dit quel- « quefois que les souffrances de ce nouvel être m'étaient indiffé- « rentes.... Jamais, du reste, je n'ai été réellement dupe de ces illu- « sions ; mais mon esprit était souvent las de corriger incessamment « les impressions nouvelles et je me laissais aller à vivre de la vie « malheureuse de ce nouvel être. J'avais un ardent désir de revoir « mon ancien monde, de redevenir l'ancien moi; c'est ce désir qui « m'a empêché de me tuer... J'étais un autre, et je haïssais, je mépri- « sais cet autre, il m'était absolument odieux; il est certain que c'é- « tait un autre qui avait revêtu ma forme et pris mes fonctions... »

Ici, il faut distinguer : « Dans les premiers temps et aussitôt après « mon attaque, dit l'excellent observateur [1], il m'a semblé que je n'é- « tais plus de ce monde, que je n'*existais plus*, que je n'*existais pas*. « Je n'avais pas le sentiment d'être un autre ; non, il me semblait que « je n'*existais plus du tout*. Je tâtais ma tête, mes membres, je les « sentais; néanmoins il m'a fallu une grande contention d'esprit et de « volonté pour croire à la réalité de ce que je touchais. Le colonel « anglais [2] parfois a cru pour de bon qu'il n'existait plus; il m'a « dit qu'alors il restait des heures entières immobile, comme en « extase, sans rien comprendre du monde extérieur. Il faut distinguer « cette première et profonde impression de toutes les autres qui « vont suivre. » En effet, dans ce premier stade les sensations nouvelles étaient trop nouvelles; elles n'avaient pas été répétées un assez grand nombre de fois pour faire dans la mémoire un groupe distinct, une série cohérente, un second moi; telle serait la chenille dont nous avons parlé dans le premier quart d'heure qui suit sa métamorphose en papillon; son nouveau moi n'est pas encore formé, il est en train de se former; l'ancien qui n'éprouve que des sensations inconnues est conduit à dire : je ne suis pas. — « Plus tard et dans une « seconde période, dit notre observateur, lorsque par un long usage « j'eus appris à me servir de mes sensations nouvelles, j'avais moins « d'effroi d'être seul et dans un pays que je ne connaissais pas; je « pouvais, quoique avec difficulté, me conduire; j'avais reformé un « moi, je me sentais exister, quoique autre. » Il faut du temps pour que la chenille s'habitue à être papillon; et si la chenille garde, comme c'était le cas, tous ses souvenirs de chenille, il y a désormais un conflit perpétuel et horriblement pénible entre les deux groupes

1. Observation 38, notes autobiographiques et manuscrites, rédigées après la guérison complète.
2. Observation 2.

de notions ou impressions contradictoires, entre l'ancien moi qui est celui de la chenille, et le nouveau moi qui est celui du papillon. Dans le second stade, au lieu de dire : *Je ne suis plus*, le malade dit : *Je suis un autre*. Sur ce point, presque tous emploient le même langage : « Je me sentais si complétement changé qu'il me semblait être devenu « un autre [1]; cette pensée s'imposait constamment à moi, sans que « cependant j'aie oublié une seule fois qu'elle était illusoire. » — « Quelquefois il me semble n'être pas moi-même ou bien je me « crois plongé dans un rêve continuel [2]. » « Il m'a semblé rêver « et ne plus être la même personne; il m'a littéralement semblé « que je n'étais plus moi-même. » — « Je doutais de ma propre exis- « tence, et même par instants je cessais d'y croire. » — « Souvent il « me semble que je ne suis pas de ce monde; ma voix me paraît « étrangère, et, quand je vois un camarade d'hôpital, je me dis à « moi-même : ce sont les figures d'un rêve. » — Il semble au malade « qu'il est automate ; » « il sent qu'il est en dehors de lui-même : — Il ne « se reconnaît plus, » il lui semble « qu'il est devenu une autre « personne. » — M. Krishaber et le malade guéri de l'observation 38 vont même plus loin; ils pensent que le malade ne se trompe pas en croyant qu'il est un autre. « Non seulement, dit ce dernier, il m'a « semblé que j'étais un autre, mais j'étais effectivement un autre : « un moi différent s'était substitué au premier. » En effet, les sensations constituantes du moi étaient autres, et, par suite, les goûts, désirs, facultés, affections morales étaient différents. Ainsi le moi, la personne morale est un produit dont les sensations sont les premiers facteurs; et ce produit, considéré à différents moments, n'est le même et ne s'apparaît comme le même que parce que ses sensations constituantes demeurent toujours les mêmes. Lorsque subitement ces sensations deviennent autres, il devient autre et s'apparaît comme *un autre;* il faut qu'elles redeviennent les mêmes pour qu'il redevienne le même et s'apparaisse de nouveau comme le même. Ici l'expérience confirme la théorie. En effet, selon le docteur Krishaber, « la perturba- « tion particulière en vertu de laquelle le malade perd jusqu'à un cer- « tain point le sentiment de sa propre personne ne disparaît que lors- « que [3] les troubles sensoriels auxquels elle est liée ont disparu. » A mon sens, ceci est décisif, et je trouve le petit récit qu'on vient de lire plus instructif qu'un volume de métaphysique sur la substance du moi.

1. Observations 38,37.
2. Observation 1,2,3,21,22.
3. Ibid., p. 181.

H. TAINE.

# ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

## I

## COSMOLOGIE

**Schultze** (Fritz). Kant et Darwin. Contribution a l'Histoire de la Doctrine de l'Évolution. Iena, 1875. (*Kant und Darwin. Ein Beitrag zur Geschichte d. Entwicklungslehre*).

En présence des développements considérables, et de l'empire chaque jour croissant de la doctrine Darwinienne, il semble que le moment soit venu d'écrire l'histoire de la philosophie évolutionniste. On en a déjà un chapitre curieux et instructif dans la première partie du livre de Hæckel, l'*Histoire naturelle de la création*. M. Schultze se propose de rassembler à son tour quelques matériaux pour l'œuvre désirée. Il veut montrer « comment la pensée qui s'épanouit dans la doctrine ac- « tuelle de l'évolution, était déjà en germe dans l'esprit du plus grand « des philosophes allemands, d'Emmanuel Kant. En même temps ce « petit écrit doit servir à éclairer d'une lumière nouvelle le rôle qui « appartient à Kant et à sa philosophie dans les sciences de la nature, « rôle que Zöllner a si bien fait ressortir par son beau livre sur la na- « ture des comètes. » (*C. Friedr. Zöllner, Ueber die Natur d. Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie d. Erkenntniss. Leipzig*, 1872. Voir surtout p. 426 et suiv. : Emmanuel Kant et les services qu'il a rendus à la science). « Il faut que les savants comprennent bien qu'ils auraient « pu profiter beaucoup et qu'ils auront encore beaucoup à apprendre à « l'école de Kant. »

Tout ce que Kant a écrit sur les problèmes qu'agite et que prétend résoudre aujourd'hui la théorie de l'Évolution, se trouve rassemblé dans les 270 pages du livre de M. Schultze. L'auteur n'intervient guère dans cette suite de citations que pour les résumer ou les relier par de rapides indications, rarement pour porter un jugement. Ce modeste travail a néanmoins le mérite de réunir en un court volume, pour la commodité du lecteur, des textes qu'il faudrait aller chercher dans les huit gros volumes, dont se compose l'œuvre complète de Kant.

Les pages empruntées à la critique du jugement téléologique forment naturellement la partie la plus considérable et en même temps le couronnement du livre. Elles sont connues, et nous croyons inutile de les rappeler. Mais on sait moins, et pourtant il est intéressant de voir

comment la pensée de Kant s'est élevée aux conceptions définitives, dont l'exposé magistral est contenu surtout dans la dialectique du jugement téléologique.

Dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel, ou essai d'explication mécanique du système du monde en conformité avec les principes de Newton*, 1755, qui précède de 6 ans les « *Lettres cosmologiques* » de Lambert sur le même sujet, Kant soutient déjà les hypothèses que Laplace et Herschel feront plus tard adopter dans la science. Il s'attache à défendre les droits du mécanisme dans la physique astronomique; mais il semble peu préoccupé encore de lui faire sa part dans l'explication des phénomènes de l'organisation. Il ne la méconnaît pas pourtant, puisque, dans le chapitre si curieux sur les habitants des planètes, il n'hésite pas à faire dériver de l'action de la chaleur solaire et de l'éloignement plus ou moins grand, où sont les diverses planètes de ce foyer central, l'intelligence plus ou moins vive des êtres raisonnables qui les habitent.

C'est dans ses leçons sur la géographie physique, qu'il fit pendant de longues années à partir de 1757 environ, et avec un succès toujours croissant (elles ne furent publiées qu'en 1802, par Rink, VII^e vol. de l'éd. Hartenstein), que nous trouvons l'expression première et déjà très-décidée des vues de Kant sur le rôle de la sélection sexuelle, de l'adaptation et de l'hérédité, ces lois essentielles de la théorie évolutionniste. Mais Kant ne les applique, dès maintenant comme dans la suite, qu'à la formation des variétés ou des races au sein d'une même espèce.

Le traité de 1762 sur « *L'unique preuve possible pour une Démonstration de l'existence de Dieu* » (Ed. Hartenstein, II vol.), nous offre une exposition théorique des principes sur lesquels doit reposer la conciliation du mécanisme et de la finalité. Kant passe en revue les diverses interprétations qui ont été données de la finalité naturelle, depuis la plus grossière, celle qui voit en chaque phénomène l'effet d'un dessein particulier de Dieu, jusqu'à la plus raisonnable, la seule vraiment scientifique, celle qui entreprend de concilier la finalité avec le mécanisme. « Dans cette dernière, dit Kant, domine une règle qui, « pour n'avoir pas encore été formulée, n'en a pas moins été observée « de tout temps dans la pratique, à savoir que, dans la recherche des « causes, on doit faire grande attention à maintenir le plus possible « l'unité de la nature, et ne pas conclure trop facilement de la grande « variété des effets à l'égale diversité des causes. » Qu'on songe à la riche et élégante variété des figures représentées par les flocons de neige, à la régularité des polygones et des étoiles formés par leurs cristaux : personne ne s'avise pourtant de chercher la cause de ces phénomènes surprenants ailleurs que dans l'action des lois générales de la physique. « N'est-on pas porté à soupçonner que peut-être là même, où, « dans la nature organique, certaines appropriations intelligentes parais- « sent résulter d'une disposition spéciale de la nature, elles ne sont

« cependant qu'une suite nécessaire de la même cause, qui manifeste « ailleurs sa fécondité dans beaucoup d'autres effets non moins remar- « quables. » — Le besoin de s'attacher en toute chose à l'explication la plus simple fait également adopter à Kant la doctrine de l'épigenèse, qui soutient la préformation générique, mais non individuelle des êtres dans leurs ascendants; et voit dans l'individu engendré un véritable produit (*Product*) et non pas seulement un simple extrait (*Educt*) de ses parents. Il rejette aussi bien la théorie de l'emboîtement des germes, quoiqu'elle ait en sa faveur Malpighi, Leibniz, Haller et Bonnet, que la doctrine plus grossière des occasionalistes.

L'écrit de 1766, « *Songes d'un visionnaire éclairés par les songes des métaphysiciens,* » au milieu d'une spirituelle et incisive critique des conceptions de la psychologie rationnelle, renferme des considérations intéressantes sur la prédominance légitime du mécanisme dans l'explication de la nature, et sur l'analogie étroite qui relie entre eux et les différents règnes et les espèces différentes. « En appeler à des principes « immatériels (dans l'étude de la nature), c'est l'artifice d'une philoso- « phie paresseuse. Il faut éviter autant que possible les explications « de ce genre et appliquer dans toute leur étendue les principes des « sciences naturelles qui reposent sur les lois mécaniques de la pure « matière, parce que seules ces lois permettent d'entendre pleinement « les phénomènes (*allein d. Begreiflichkeit hig fäsind*) ». Mais de ce que les règles du mécanisme sont notre seul guide assuré dans l'étude des faits physiques, il ne suit pas de là que la nature entière ne soit qu'un pur mécanisme. Au contraire, nous devons supposer que la vie s'y étend beaucoup plus loin que nos sens ne savent la découvrir. « Jusqu'où la vie s'étend-elle, et par quels degrés confine-t-elle à la « matière absolument inanimée, c'est ce qu'il sera peut-être à jamais « impossible de déterminer avec certitude. » Le règne animal ne se relie-t-il pas au règne végétal par des transitions insensibles?

Dans l'article très-bref qu'il fit paraître en 1771 à propos de l'écrit de Moscati *sur la différence de structure des hommes et des animaux*, ce n'est plus seulement l'animal et la plante, c'est l'animal et l'homme que Kant rattache l'un à l'autre par une étroite analogie. « Quelque para- « doxale que soit au premier abord l'opinion du docteur Italien (Mos- « cati), elle doit à l'analyse d'un philosophe aussi pénétrant de paraître « presque complétement certaine. M. Moscati nous montre que le pre- « mier soin de la nature a été d'assurer la conservation de l'individu et « de l'espèce chez l'homme envisagé comme animal; et que, dans ce « but, la position qui est commandée à l'homme par la structure interne « de son organisme, par la position qu'occupe le fœtus dans le sein « maternel, et le besoin de protéger son développement contre tout « danger, est la position horizontale que gardent tous les animaux à « quatre pattes. Mais la nature a déposé aussi dans l'homme un germe « de raison, qui, en se développant, le rend capable de vivre en société, « et qui le pousse à prendre et à conserver la position la mieux appro-

« priée à ces relations nouvelles, la position verticale d'un bipède. Ce « changement lui assure une grande supériorité sur les autres ani- « maux; mais elle lui fait payer par des incommodités sans nombre « l'orgueil qui l'a porté à élever la tête au-dessus de ses anciens cama- « rades. »

Dans son Anthropologie (*pragmatische Anthropologie*, VII vol., Hartenstein), qu'il ne publia qu'en 1798, mais où il résume les leçons professées, comme il le dit dans sa préface, pendant près de 30 années concurremment avec ses leçons sur la géographie physique, Kant se montre tellement dominé par l'idée évolutionniste, qu'il ne craint pas de s'arrêter un instant à l'hypothèse d'une descendance simienne de l'homme : « Cette remarque nous conduit à nous demander si la seconde « époque ne pourrait point, par l'effet de grandes révolutions dans la « nature, avoir été suivie par une troisième époque, pendant laquelle un « orang-outang ou un chimpanzé aurait réussi à transformer les organes « qui servent à la marche, à la perception des objets et au langage, de « manière à leur donner la constitution qu'ils ont dans l'organisme « humain; en même temps qu'un organe profondément caché parmi les « autres et propre à servir à l'exercice de la pensée était destiné à se « développer insensiblement sous l'action de la culture sociale » (V. le dernier chapitre du livre : Du caractère de l'espèce [1]). — Kant, dans cette même anthropologie, développe les conséquences que la concurrence vitale, à laquelle il donne le nom de *Zwietracht*, a eues pour le perfectionnement de l'espèce humaine. Il y reviendra de nouveau, avec une grande élévation de langage et de pensée dans l'essai de 1784, qui a pour titre : « Idée d'une histoire générale au point de vue cosmopolite » (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784). « Le moyen dont la nature se sert pour assurer le développement « de toutes les facultés de l'homme, c'est l'antagonisme des individus « dans la société.... L'homme veut la concorde; mais la nature sait mieux « que lui ce qui convient au bien de l'espèce : elle veut l'antagonisme ». — « .... Sur un terrain étroit comme celui où se développe la vie so- « ciale, les passions des individus ont le plus heureux effet. C'est ainsi « que les arbres d'une forêt, en cherchant à se dérober mutuellement « l'air et le soleil, se mettent dans la nécessité de s'élever les uns au- « dessus des autres pour pouvoir jouir de ces deux biens, et que leur « croissance se fait forcément suivant la ligne verticale, la plus belle « des directions. Ceux, au contraire, qui croissent en liberté et séparés « les uns des autres, qui étendent leurs rameaux suivant leur fantaisie, « deviennent contrefaits, tordus, mal contournés. » L'antagonisme des individus les contraint à recourir à l'institution de la justice sociale; la même cause conduira les peuples à l'établissement d'une justice internationale, d'un tribunal suprême où leurs différends trouveront une solution pacifique.

1. L'*Anthropologie*, p. 333, trad. par Tissot, chez Germer Baillière.

Deux petits essais, l'un de 1785, « *sur les différentes races humaines* » (von d. verschiedenen Racen d. menschen), l'autre de 1785, sur « *ce qu'il faut entendre par le concept d'une race humaine* » (Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace), sont consacrés à l'exposition des vues de Kant sur le monogénisme. Kant s'appuie pour expliquer la diversité des races humaines sur les principes de l'adaptation, de l'hérédité, de la sélection sexuelle, dont il a déjà fait précédemment des applications nombreuses.

Jusqu'ici Kant nous a paru surtout désireux de manifester sa sympathie et d'accentuer son adhésion aux nouveautés des théories évolutionnistes de son temps. L'examen des idées de Herder et de Forster, qui en acceptent sans restriction et en exagèrent même les conséquences, va lui fournir l'occasion de tracer les limites où son esprit critique conçoit que l'hypothèse évolutionniste doit être renfermée.

Kant rend justice au talent, à la riche imagination, au savoir étendu de Herder; il applaudit à la tentative que poursuit l'auteur des « Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, » et qui peut être à bon droit considérée comme une première et grandiose application du principe de l'évolution à l'histoire de notre planète et de l'humanité qui l'habite. Mais l'hypothèse de forces invisibles, organisatrices (*unsichtbarer, die Organisation bewirkender Krafte*) pour n'aboutir qu'à « expli- « quer ce qu'on ne comprend pas par ce qu'on comprend encore moins ; » l'hypothèse d'une descendance de toutes les espèces les unes des autres, et, par conséquent, d'une mère commune par voie de transformation progressive : de telles conceptions, aux yeux de Kant, conduisent « à des conséquences devant lesquelles la pensée recule avec effroi » (*die Vernunft von ihnen zurückbebt*). Nous reconnaissons ici les réserves du philosophe critique.

Kant veut avant tout maintenir la génération ab ovo et la fixité des espèces. Il trouve en 1788 une nouvelle occasion de les défendre, contre Forster qui se faisait l'interprète des théories évolutionnistes de Blumenbach et de Bonnet, et soutenait avec eux la génération équivoque ou, comme nous dirions, la génération spontanée, et la transformation incessante des espèces. Kant n'admet l'empire des lois de l'évolution que dans la formation des races et des variétés au sein d'une même espèce : il se refuse à y soumettre les espèces elles-mêmes.

M. Schultze ne nous paraît pas insister assez sur ces réserves de Kant, qui marquent avec précision la limite précise où il entend s'arrêter dans son adhésion à la doctrine de l'Évolution.

M. Schultze n'est-il pas encore trop dominé par le souvenir des conceptions de la cosmologie contemporaine et le désir de concilier Kant, non-seulement avec Darwin, mais même avec Haeckel, lorsqu'il croit trouver (p. 47) dans les vues cosmologiques de l'essai sur « l'unique démonstration de l'existence divine » la preuve d'une inclination secrète de Kant à une sorte d'hylozoïsme moniste (*Wie sehr Kant sich hier einem hylozoïstischen Monismus zuneigt, liegt auf der Hand*)? Notre auteur

ne cède-t-il pas à une préoccupation semblable, lorsque, des passages où Kant, dans sa polémique contre Forster, insiste sur le rôle du mécanisme, il conclut que « le concept de fin n'est en vérité pour Kant « qu'une ombre vaine, qu'un principe sans fécondité, etc. ; et qu'on « peut bien affirmer que Kant serait le premier à rejeter le principe de « la finalité, si on lui montrait le moyen d'expliquer les êtres organisés « d'après les pures lois de la mécanique. »

Sans doute la pensée de Kant est que l'expérience vraiment scientifique (*Erfahrung*) n'atteint sûrement que les phénomènes matériels ; et que nous ne devons recourir à la finalité qu'au défaut ou dans l'intérêt des explications mécaniques. Mais il croit non moins fermement qu'au fond et dans la réalité des choses tout doit et peut s'expliquer à la fois mécaniquement et téléologiquement. Malheureusement la science complète, celle qui embrasserait les choses à ce double point de vue, dépasse les limites de l'entendement humain. Il est prudent de nous en tenir dans le détail des phénomènes aux données de l'expérience, c'est-à-dire du mécanisme. Mais, bien loin que le mécanisme supprime la finalité comme principe général dans l'explication des choses, Kant affirme expressément, par la doctrine, capitale dans toute sa philosophie, du Primat de la Raison pratique, que le mécanisme n'est dans la nature que l'instrument de la finalité morale.

NOLEN.

---

**Stadler**. — LA TÉLÉOLOGIE DE KANT ET SA VALEUR COMME THÉORIE DE LA CONNAISSANCE. — *Kant's Teleologie und ihre Erkenntnisstheoretische Bedeutung*. (155 p., Berlin, 1874.)

L'étude de M. Stadler sur la téléologie de Kant se divise en quatre parties. La première présente à grands traits l'esquisse de la théorie de l'expérience telle qu'elle est contenue dans la *Critique de la Raison pure*. La seconde expose le principe général du jugement téléologique dont la troisième et la quatrième analysent successivement les deux formes essentielles : la « finalité formelle » (*formale Zweckmässigheit*) et la « finalité objective » (*objective Zweckm.*)

Dans la Ire partie, M. Stadler ne fait, comme il le dit lui-même, que résumer les conclusions de la savante étude de M. Cohen [1]. « *L'expérience,* » dont Kant s'attache exclusivement, dans la première de ses *Critiques*, à déterminer les conditions, à mesurer les limites, n'atteint que des phénomènes et des lois. Les premiers constituent l'élément matériel ; les secondes, l'élément formel de la connaissance expérimentale. L'esthétique transcendentale analyse les uns ; la logique transcendentale, les autres. L'esprit de l'homme ne saisit dans les Phénomènes (*Erscheinungen*) que ses propres sensations, ramenées, à l'aide des

1 Kant's Theorie der Erfahrung. 1871.

formes à priori du temps et de l'espace, à l'unité des Intuitions (*Anschauungen*) sensibles; et, dans les lois des phénomènes, il ne découvre que l'ordre, dont il porte en lui-même le principe, et dont il édicte à priori les règles inflexibles (catégories). La pensée ne sort jamais d'elle-même, soit qu'elle se borne à rattacher à l'unité fragile de la « conscience empirique » la diversité confuse des impressions sensibles, soit qu'elle coordonne les sensations en les soumettant aux catégories, créées par l'Entendement lui-même. Le dernier mot du système est donc l'idéalisme : mais un idéalisme qui fait profession d'ignorer à la fois l'essence de l'âme comme celle du corps. — L'auteur s'attache à prouver que la conception de la « Chose en soi » ou du « Noumène, » qui couronne l'analytique, n'est pas, comme Kuno Fischer le prétend, une conception contradictoire. Elle doit être considérée comme la plus haute catégorie de l'Entendement, qui prend conscience en elle de ses limites et de sa nature essentiellement subjective. On ne peut qu'accuser le langage, et non la pensée de Kant, des contradictions qu'on a reprochées à la théorie du noumène. Cette petite discussion, qui a incontestablement le mérite d'analyser finement le concept kantien du Noumène, nous paraît d'ailleurs assez étrangère à l'objet du livre de M. Stadler.

Avec la deuxième partie commence réellement l'étude de la téléologie de Kant. M. Stadler se sert surtout, pour éclairer le langage, les divisions et aussi les idées de son auteur, de l'Introduction à *la Critique du Jugement* (1791), et du petit opuscule qui la suit à quatre ans environ de distance : *De la philosophie en général.* (*Ueber Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik de Urtheilskraft*, 1794). — Kant distingue d'ordinaire trois espèces de jugement, comme il a distingué trois facultés dans la connaissance : le jugement théorique, le jugement esthétique et le jugement pratique (voir Bona Meyer, dont M. Stadler cite et met à profit le travail si estimé sur la psychologie de Kant). Mais le mot jugement prend, dans la Critique du Jugement, un sens tout spécial, et ne se dit plus que des jugements, par lesquels l'esprit réfléchit sur la *nature* des objets (*reflectirend Urtheil*), tandis que les jugements portés par l'Entendement prononcent catégoriquement sur la *réalité* des choses (*bestimmend.*) Par les premiers, l'esprit applique à un cas particulier une règle déjà connue : ainsi l'Entendement soumet aux catégories les faits donnés par les sens. Les seconds résultent d'un travail de la réflexion, qui cherche une loi générale, à laquelle puisse se ramener le fait particulier. — Les « jugements de la réflexion » (*Reflexionsurtheile*) se divisent à leur tour en jugements théoriques et en jugements esthétiques : d'où la division connue de la Critique du Jugement.

L'auteur croit, à l'encontre d'Uberweg et de K. Fischer, que la réduction des deux formes des jugements de la réflexion à une même et seule faculté est une maladresse de Kant, et qu'elle a contribué à égarer les interprètes sur le véritable objet que le philosophe s'y propose. Tandis

que les historiens cités assignent comme objet essentiel à la troisième critique la conciliation des deux critiques précédentes, l'union de l'Entendement et de la Raison pratique, M. Stadler soutient (sans nous avoir pourtant tout à fait convaincu) que cette conséquence, dont il ne conteste point d'ailleurs la vérité, n'est qu'un résultat accessoire dans l'entreprise de Kant. — La réunion du jugement téléologique et esthétique a plus incontestablement pour résultat de faire tort à l'étude du premier. Il semble, en effet, que le jugement téléologique soit une superfétation, ou une contradiction dans la doctrine de Kant. Schopenhauer, dans sa pénétrante, mais excessive critique de cette philosophie, s'exprime à ce sujet en ces termes : « On pourrait accuser Kant d'une grossière incon-« séquence. Après avoir répété à satiété, dans la Critique de la Raison « pure, que l'Entendement est le pouvoir de juger, et que les formes « de ses jugements sont les principes essentiels de toute véritable con-« naissance, il nous présente dans une autre critique une espèce par-« ticulière de jugements, qui est toute différente de la première. » M. Stadler se propose de montrer que « malgré les défauts du plan « suivi par Kant et l'oubli où il laisse la critique de la Raison pure, il « n'y a pas entre la critique du jugement téléologique et la précédente « de contradiction réelle, mais qu'elles sont, au contraire, étroitement « enchaînées l'une à l'autre. » — Il ne faut pas reprocher à Kant d'avoir méconnu le lien du jugement et de l'entendement. Toutes les fois qu'il parle du Jugement comme d'une faculté distincte de l'Entendement, il entend surtout par le premier le jugement esthétique. Dans la lettre où il annonce à Reinhold en 1787 qu'il travaille à sa troisième critique, les mots « téléologie » et critique du « goût » (*Geschmack*) sont pour lui synonymes. Et plus tard, quand il distinguera le jugement esthétique et le jugement téléologique, il aura soin d'ajouter que la critique du premier est la partie essentielle de la théorie du jugement (*ihr wesentlich angehörig*) ; que le second n'est pas une faculté distincte, et qu'il aurait pu être rattaché à la philosophie théorique « *allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie angehängt.* » Ainsi, Kant n'a jamais présenté le jugement téléologique comme indépendant de l'entendement.

Quel est maintenant l'objet propre du jugement téléologique? C'est de ramener les différences spécifiques des choses à l'unité systématique, à l'ordre logique, à la classification. L'Entendement ne saisit que les propriétés générales : mais les concepts de cause, de substance, de mouvement, de figure, etc., auxquels il réduit tout, se diversifient à l'infini dans la réalité. Ce sont « ces modifications des concepts généraux, » qu'il faut, comme dit Kant, coordonner, sous peine de voir l'esprit se perdre « dans le labyrinthe de la diversité. » Qui nous dit que les caractères particuliers des choses se prêtent à la classification? Kant ne reconnaît-il pas lui-même que les phénomènes « pourraient obéir aux « lois du mécanisme, qui seules permettent de distinguer la réalité de « l'illusion, sans que leurs propriétés particulières fussent pour cela sus-

« ceptibles d'être ramenées à une explication logique, à la classifica-
« tion ». « L'hypothèse » du jugement téléogique est une « règle », un fil conducteur, non un principe constitutif. N'avons-nous pas déjà, dans la critique de la raison pure, énuméré les principes constitutifs et les principes régulatifs, qui doivent gouverner l'expérience? Les catégories répondent aux premiers; les idées transcendentales, aux seconds. A quoi bon un principe nouveau? Le jugement téléologique fait donc double emploi. Kant oublie, en apparence au moins, que, pour ramener à un système logique l'infinie diversité des propriétés des choses, il a fait appel, dans la Critique de la Raison pure, à l'idée transcendentale, surtout à la troisième Idée. — M. Stadler n'a pas de peine à montrer qu'en effet l'Idéal de la raison pure n'est pas autre chose que l'idée d'un système logique de toutes les réalités (*Inbegriff aller möglichen Prädicate*). Dans l'appendice, qui accompagne la dialectique transcendentale, l'Idée comme principe régulatif de classification est étudiée dans la variété de ses formes et de ses conséquences. Mais la dialectique transcendentale insiste surtout sur la signification générale de l'Idée, et s'attache principalement à en prévenir l'usage « transcendant; » l'introduction à la critique du jugement et la théorie du jugement cherchent à déterminer dans le détail les applications empiriques, qui peuvent être faites du principe téléologique. Kant lui-même d'ailleurs reconnaît expressément le rapport de l'Idéal de la raison et de l'Hypothèse du jugement, lorsqu'il appelle cette dernière une maxime « que la raison (*Vernunft*) suggère au jugement (*Urtheilskraft*), un principe subjectif, que la raison donne au jugement. »

M. Stadler passe ensuite à l'examen des objections qui ont été dirigées contre le principe téléologique de Kant par Stuart-Mill, Trendelenburg et Herbart. Le premier en nie les caractères à priori, et n'y voit qu'une généralisation de l'expérience; le second en conteste le caractère subjectif et purement régulatif. Herbart enfin déclare expressément qu'il considère la critique du jugement comme indigne du génie de Kant; et lui reproche principalement de confondre les concepts du possible, du réel, du nécessaire, alors que la critique de la raison pure les avait si nettement définis. Les réponses de l'auteur méritent d'être étudiées. Indiquons rapidement celles qu'il fait à Mill. Ce philosophe enveloppe le principe des canses finales dans la même critique qu'il dirige contre celui des causes efficientes. Il soutient que rien n'empêche la raison de concevoir que le principe de causalité ne régisse pas une planète différente de la nôtre : il oublie que la certitude de l'existence de cet autre monde reposerait elle-même sur l'application du principe de causalité. — Le logicien anglais nie encore que l'expérience puisse établir la certitude soit de la causalité, soit de la finalité, mais il ne va pas jusqu'à nous interdire de calculer les probabilités : cependant la mesure de la probabilité ne peut se fonder que sur les données de l'expérience, et celle-ci, à son tour, repose sur la causalité. — Pour Kant, la légitimité du principe de la finalité formelle, comme celle de

tout autre principe transcendental, ressort évidemment de ce qu'il est une condition nécessaire de l'expérience.

Le jugement téléologique, en tant qu'il apprécie la *finalité formelle*, n'est au fond que ce que nous appelons Induction : c'est le nom que Kant lui donne lui-même dans sa logique. « Le jugement, qui va du par- « ticulier au général, et dont les affirmations générales sont tirées de « l'expérience, empiriques par conséquent, non *à priori*, conclut de « plusieurs individus à tous les individus d'une même espèce, ou de « plusieurs qualités que présentent en commun les choses d'une même « espèce à la ressemblance de leurs autres qualités... La première « forme de raisonnement s'appelle l'induction, la seconde, l'analogie. » — De toutes les formules qu'on a données du principe de l'induction, celle de Kant paraît encore la plus expressive dans sa concision : « la finalité formelle de la nature »; et cette expression n'est que la traduction abrégée de cette autre : « la disposition en vertu de laquelle la « nature se prête à une explication systématique et logique, comme les « besoins de notre intelligence l'exigent. » — Cette formule permet de trancher ce que Mill appelle « le grand problème de l'induction », et qu'il met les logiciens au défi de résoudre. « Pourquoi, dans certains « cas, un seul exemple suffit-il pour établir une induction parfaite, « alors que, dans d'autres cas, des milliers d'expériences concordantes, « sans aucune exception, ne garantissent en aucune façon la solidité « de la conclusion générale qu'on en tire? « C'est qu'un seul cas nous découvre parfois une règle, où l'unité logique, que le jugement téléologique, c'est-à-dire l'induction recherche dans la nature, se manifeste à nous dans tout son éclat : ainsi l'hypothèse récente en physiologie, qui admet, pour expliquer la différence des sensations, la différence correspondante des nerfs sensitifs. Cette hypothèse ne peut invoquer sans doute en sa faveur que des expériences très-insuffisantes; et cependant elle s'impose à l'esprit du savant par la simplicité et l'ordre qu'elle introduit dans l'explication des phénomènes. Nous sommes obligés malheureusement de récuser l'autorité de l'exemple que M. Stadler invoque. M. Wundt, à la suite de Horwicz et de Lewes, ne s'élève-t-il pas justement contre l'hypothèse dont il s'agit, dans sa nouvelle psychologie physiologique? (Voir préface, v.)

Le principe de la finalité formelle ainsi défini et ramené à celui de l'induction, M. Stadler le suit dans ses applications principales. Il montre comment les modernes physiciens sont tout pénétrés, souvent à leur insu, par l'esprit de la téléologie kantienne, dans les tentatives de classification qu'ils font des forces naturelles. L'auteur met à contribution sur ce point les livres de Fechner sur « la théorie des atomes, 1864 », l'essai de Helmholtz « sur la conservation de l'énergie, 1847 », enfin l'ouvrage de Zollner « sur la nature des comètes, 1872 ». — Les récentes théories de la chimie, la théorie atomique surtout, apportent au principe de la finalité formelle une justification encore plus décisive, en même temps qu'elles condamnent les propres idées de Kant sur la

chimie. Kant, dans l'introduction aux « *Principes de la métaphysique de la nature* », ne considère la chimie que comme un art empirique, et lui refuse le nom de science, parce qu'il ne croit pas qu'elle comporte l'application des mathématiques. On sait ce qu'il faut penser aujourd'hui de ce jugement. Il n'en est pas moins remarquable de voir avec quelle pénétration le philosophe devinait la voie, qui seule pouvait conduire la chimie aux découvertes. — C'est surtout dans les récents progrès des sciences naturelles, que M. Stadler découvre la confirmation la plus complète des vues de Kant sur la finalité formelle. Les lois de la classification se retrouvent dans les principes d'homogénéité, de spécification et de continuité que l'appendice à la dialectique transcendentale nous expose en détail. La distinction et le rôle respectif des classifications naturelles et artificielles n'ont pas toujours été aussi bien entendus par les modernes logiciens, Uberweg, Trendelenburg, Mill, que par le père de la téléologie critique. Si, depuis Darwin, la morphologie (Haeckel a rendu le mot classique) fonde la séparation des espèces et des genres, non plus sur les caractères qui différencient les êtres, mais sur leurs rapports généalogiques; si, en un mot, elle attache plus d'importance à l'histoire du développement qu'à la description des organismes : cette distinction féconde avait été déjà faite par Kant dans les trois essais suivants : « *Des différentes races humaines*, 1775. » — « *De la notion d'une race humaine*, 1785. » — « *De l'usage des principes téléologiques dans la philosophie*, 1788. » Les classifications, fondées sur la description des êtres, offrent « l'aspect imposant de vastes systèmes » : mais ce ne sont en réalité que des répertoires utiles pour la mémoire. « Une véritable *histoire de la nature*, qui nous manque « aujourd'hui complétement... aurait sans nul doute pour effet de dé- « duire une foule de prétendues espèces à n'être que des variétés d'une « seule et même espèce. Elle transformerait la classification si répan- « due dans les écoles, qui ne repose que sur la pure description, en un « système vraiment fait pour l'entendement, et ajouterait à notre science « des phénomènes physiques. » Kant pressent, dans une certaine mesure, les hypothèses de la doctrine évolutionniste. Il s'arrête même un instant à la pensée que l'origine des espèces pourrait s'expliquer par le jeu des forces mécaniques. On connaît le célèbre passage de la critique du jugement, où il nous représente la nature s'éveillant au sein du chaos comme un immense animal (*ein grosses Thier*); et, dans cet état primitif de fécondité exceptionnelle, produisant par des générations successives des êtres de formes de plus en plus parfaites, qui s'accommodent aux milieux les plus différents et finissent par se fixer dans les types désormais immuables des espèces actuelles. Kant, au milieu des témérités où son imagination se complaît un instant, s'en tient néanmoins prudemment à la doctrine de la fixité des espèces une fois constituées; et cela, au nom du principe de la finalité formelle, c'est-à-dire sous le prétexte que l'ordre et l'intelligibilité de la nature exigent qu'il en soit ainsi. L'état où se trouvait la science de son temps explique sa

manière de voir ; mais ici encore, son principe vaut mieux que les applications qu'il en fait.

Nous arrivons enfin à l'analyse de la deuxième forme de la finalité, la *finalité objeciive*. C'est, à vrai dire, la finalité au sens habituel du mot, le règne des causes finales dans la nature, surtout dans le monde des êtres vivants. Si la doctrine de Kant sur la finalité ainsi entendue n'a pas exercé toute l'influence qu'elle aurait dû, cela tient en grande partie à la confusion qui règne dans le langage et les divisions de la critique du jugement téléologique. M. Stadler fait très-bien ressortir ces défauts de la troisième critique, surtout pp. 112 et 121 de son livre.

La finalité objective remonte la série des causes dans l'explication d'un fait, et transforme le *nexus effectivus* en *nexus finalis*, c'est-à-dire qu'elle fait du résultat produit par les causes efficientes le principe même de l'action de ces causes, et du tout *idéal* la cause de la production des parties qui constituent le tout *réel*. Comme elle explique des objets réels, des produits de la nature, des individus vivants, et ne s'applique plus comme la finalité formelle à des rapports abstraits entre les individus, on voit pourquoi le nom de finalité objective lui est habituellement donné dans la critique du jugement : il est vrai que c'est plutôt encore pour la distinguer de la finalité esthétique que de la finalité formelle. — La finalité objective se manifeste dans les êtres vivants, avons-nous dit : mais qu'est-ce que l'être vivant? Pour Kant, c'est un corps organisé, qui se distingue des corps inorganiques par trois caractères : la faculté de se reproduire, celle de se développer, et la corrélation de ses parties. Mais de ces caractères, le troisième convient à des corps inorganiques, au cristal par exemple. Tous les corps vivants, d'ailleurs, ne sont pas composés de parties. Les savants et les philosophes semblent d'accord aujourd'hui pour voir des individualités distinctes et vivantes dans les monères, dans les organismes unicellulaires, dans les cellules même. Enfin le développement organique et la reproduction sont regardés par les modernes embryogénistes comme des variétés de la nutrition. La science actuelle inclinerait donc à caractériser la vie par une seule fonction, par la nutrition, ou la faculté de s'assimiler les matériaux du dehors. Mais ce travail, qu'il soit accompli par un organisme unicellulaire ou par un système d'organes, suppose toujours un consensus de toutes les parties de la matière vivante : la définition de Kant reste donc vraie dans son fonds essentiel.

Le rôle de la finalité objective dans l'explication de la vie ainsi déterminé, il faut démontrer que ce principe est vraiment transcendental, c'est-à-dire qu'il a l'universalité et la nécessité d'une règle à priori. Cette « Déduction » qu'on attend dans l'analytique du jugement ne s'y rencontre pas. M. Stadler entreprend de combler cette lacune, en rattachant le principe de la finalité objective à celui de la finalité formelle, dont la déduction est faite dans l'introduction à la critique du jugement. La finalité objective nous permet de classer les êtres, en les divisant

en organisés et inorganiques : elle n'est plus par suite qu'une application des plus importantes, sans doute, de la finalité formelle.

La dialectique du jugement téléologique est mieux traitée que l'analytique : les paragraphes 70, et 73 à 76 sont peut-être les meilleurs de la critique du jugement. Il n'y a pas contradiction entre la maxime de l'entendement qui commande d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de la nature, et celle du jugement qui nous fait une loi de recourir aux causes finales dans l'étude des organismes : car ce ne sont que deux maximes régulatives, qui répondent bien à des besoins de notre pensée, mais ne nous permettent de rien affirmer sur la nature des choses. M. Stadler répond victorieusement, en s'inspirant non-seulement de la doctrine, mais des textes précis de Kant, aux objections dirigées par Herbart et Trendelenburg contre la théorie des deux maximes régulatives. Kant ne veut pas, ainsi qu'on le prétend, que l'explication téléologique nous dispense de pousser aussi loin que possible l'explication mécanique des organismes : ce serait encourager la paresse ou la précipitation. Il ne croit pas davantage que les lois du mécanisme souffrent la moindre exception; et que l'action des causes finales puisse jamais se substituer ou faire obstacle à celle des causes efficientes. « Sans le mécanisme, dit-il, les êtres organisés où l'on con« tinuerait de voir des fins de la nature, cesseraient d'être les produits « de la nature. » Mais il maintient que la finalité se concilie avec le mécanisme. Il va même plus loin. Ce n'est pas seulement un rapport de coordination qu'il établit entre les deux principes : à la façon de Leibniz, il n'hésite pas à subordonner le mécanisme à la finalité. Notre entendement considère le mécanisme « comme l'instrument employé par une « cause agissant suivant un dessein, par une cause dont la nature réa« lise les fins tout en obéissant à ses lois mécaniques. »

Kant n'admet pas pour cela l'hylozoïsme; il s'élève avec force contre l'abus qu'on est toujours tenté de faire du concept de force dans l'explication de la nature. Sa téléologie conduit directement à la négation du vitalisme. Une force agissant sans conscience, mais en vue d'une fin, n'est pas une donnée de l'expérience, et doit être sévèrement bannie de la science. Si nous tenons absolument à faire une hypothèse, pour nous expliquer l'activité organique, bornons-nous à supposer l'action d'un être intelligent : « non pas que, comme le vénérable Mendelsshon « et d'autres l'ont cru, nous soyons en état de démontrer que l'activité « organique ne peut dériver d'une autre cause. » Il semble, malgré cette condamnation du vitalisme, que Kant soit adversaire de toute explication mécanique de la vie, si l'on en juge par les éloges qu'il donne à Blumenbach dans la critique du jugement, et par certains passages du petit essai sur « l'usage des principes téléologiques en philosophie »; et l'on s'explique ainsi le jugement sévère de Haeckel, qui considère la téléologie de Kant, « comme une construction manquée de la base au sommet. » Mais des passages très-significatifs ne permettent pas de s'arrêter à cette première impression. Qu'on rapproche des textes cités pré-

cédemment ce passage non moins décisif, également extrait de la critique du jugement : « C'est de la matière brute, c'est sous l'action des « forces qu'elle déploie et des lois mécaniques qui la régissent et qui « président également à la production des cristaux, que toute l'indus- « trie de la nature (*die ganze Technik der Natur*) paraît en réalité déri- « ver, bien qu'elle nous soit incompréhensible dans les êtres organisés, « et que nous nous croyions forcés de la rattacher chez eux à un principe « spécial. » — Au fond, la pensée de Kant est que tout dans la nature se fait mécaniquement; mais que notre investigation ne peut pénétrer la subtilité infinie du mécanisme naturel, dans la production des organismes. Il n'est pas moins fermement convaincu que le mécanisme n'est que l'instrument de la finalité : seulement cette finalité ne peut être l'objet d'une connaissance scientifique; et la téléologie ne saurait faire partie de la science physique véritable. « C'est que nous ne comprenons complé- « tement que ce que nous pouvons nous-même reproduire et réaliser à « l'aide des idées que nous nous faisons. » Kant n'admet pas que la physiologie puisse recourir à l'expérimentation, ni atteindre par l'analyse les derniers éléments des organismes, pour les recomposer par la synthèse. Mais il en juge avec les connaissances de son temps. Les progrès de la biologie ont montré que l'expérimentation s'applique aussi aux phénomènes de la vie; nous commençons à les gouverner, à les reproduire en partie; et notre science ne désespère pas de pousser beaucoup plus loin ses tentatives et ses découvertes.

Kant est également dominé par les idées de son siècle, lorsqu'il se prononce contre la théorie de la génération spontanée, et soutient que tout organisme vient d'une matière organisée. Il ne condamne pas pour cela à priori, et ne déclare pas absolument vaine toute tentative d'explication mécanique des origines de la vie : c'est une question de fait qu'il laisse aux efforts des observateurs le soin de décider. — Du reste sur l'influence des milieux et de l'hérédité dans la transformation des espèces, il pressent et devance les vues de Darwin : M. Stadler revient ici sur des considérations déjà présentées. Le Darvinisme, bien loin d'être la réfutation définitive de la téléologie Kantienne, ne fait, au contraire, que la rajeunir, qu'en rendre plus vigoureuse la démonstration. Ne tire-t-il pas toutes les modifications, tous les développements des individus et par suite des espèces de la tendance originelle et indestructible qui pousse tout être à se conserver, à se perfectionner? N'est-ce pas, quoi qu'en disent certains disciples de Darwin, restituer à la finalité ses droits dans l'explication des choses? — Sans doute Kant trouverait que la part qui lui est ainsi faite n'est pas suffisante : mais, en tout cas, il ne verrait dans la théorie évolutionniste aucune menace pour son principe.

Les conceptions de Kant sur le système des fins, qui a son couronnement et son principe sur la nature dans la suprématie de l'homme en tant que volonté pure, c'est-à-dire en tant qu'être raisonnable, ont encore moins à redouter les progrès de la science. Kant n'a rien de commun

avec ces causes finaliers que raillait si spirituellement Voltaire, et dont l'optimisme puéril veut réduire toutes les fins de la nature à la seule satisfaction de l'homme sensible. — Ce n'est pas un moins grand mérite de Kant d'avoir nettement séparé la théologie et la téléologie. Combien de nos savants et de nos philosophes auraient besoin d'apprendre de lui que la conscience religieuse ou morale n'a rien à gagner, ni rien à perdre aux nouveautés scientifiques; que les hypothèses les plus audacieuses, celles de l'évolution, de la descendance, de la génération spontanée, par exemple, ne sont pas faites pour alarmer ni même émouvoir le vrai philosophe? Kant ne trouverait pas moins déplacées les attaques dirigées contre Darwin par de prétendus défenseurs de la morale, que le soin superflu, que prend Darwin lui-même, de placer sa défense dans la bouche d'un théologien (V. *Origine des espèces*).

On comprend qu'un grand esprit, comme celui de Goethe, ait été ramené par la lecture de la *Critique du Jugement* au culte raisonnable des causes finales, qu'il avait complétement abandonné. « Ma défiance « à l'endroit des causes finales en fut à la fois corrigée et justifiée. J'ap« pris à distinguer nettement la fin et l'effet; et je compris pourquoi « l'entendement humain les confond si souvent l'une et l'autre. »

En résumé, il ressort de l'intéressant et savant travail de M. Stadler que la téléologie de Kant, malgré d'incontestables et très-grands défauts de composition et de style, est exempte des inconséquences, et se défend aisément contre la plupart des erreurs, que lui ont reprochées Schopenhauer, Herbart et Trendelenburg; et qu'elle n'a rien à craindre des nouveautés de la science contemporaine. Elle garde toujours son prix incomparable comme méthode féconde de libre et prudente investigation dans les sciences inductives; enfin nulle doctrine ne saurait lui être préférée par les esprits qui sont aussi respectueux et jaloux des droits de la conscience que de ceux de l'expérience.

S'il fallait formuler quelque critique d'ensemble, nous n'aurions à regretter dans le livre de D. Stadler qu'une certaine confusion, que des longueurs ou des digressions que l'exemple de Kant semble avoir provoquées, et peut en tout cas expliquer et excuser en partie.

NOLEN.

---

## II

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

**Mrs Grote** : LA VIE INTIME DE GROTE. — *The personal life of George Grote, compiled from family documents, private memoranda, and original letters, to and from various friends;* (London, 1873).

Mistress Grote, en racontant la vie de son mari, n'a pas prétendu apprécier ou juger l'œuvre multiple qu'il laisse derrière lui. Elle s'est contentée de donner, avec cette minutie scrupuleuse qui est le propre des biographes anglais, un journal où, année par année, et presque

heure par heure, sont notés les moindres actes, les moindres pensées du politique, de l'historien, du philosophe, et aussi du banquier qui a nom George Grote. A la longue, de tous les petits faits accumulés, de cet ensemble de documents et de lettres, se dégage une physionomie fort distincte et très-vivante. Mais il n'importe de relever ici que quelques traits qui servent à définir nettement le rôle philosophique du personnage [1].

Dès l'âge de seize ans, Grote était entré dans la maison de banque de son père, à Threadneedle Street : il s'y plaignait de cette routine des affaires qui émousse l'esprit, et plus d'une fois se surprenait à redire certains vers désolés de Lucrèce, qui fut toujours son poète favori :

> O miseras hominum mentes, o pectora cœca,
> Qualibus in tenebris vitæ, quantisque periclis,
> Degitur hoc aevi quodcumque est !

Si encore, au sortir de la Cité, il eût trouvé à Clay Hill, la résidence de ses parents près de Londres, quelque relâche, quelque joie où il pût se plaire ! Mais sa mère était une calviniste rigoureuse qui vivait dans la retraite. Force fut à George de chercher des amitiés : par un sûr instinct, il ne s'adressa guère qu'à des intelligences éprises des mêmes goûts, curieuses des mêmes études, vouées par nature aux opinions qui devaient être celles de toute sa vie. George Warde Norman, Charles Cameron, tels furent les alliés de sa jeunesse : avec eux il lut et réfléchit, avec eux il s'engagea dans la logique, la psychologie, le droit, l'histoire, l'économie politique, toutes sciences que l'analyse du dix-huitième siècle avait affranchies, et que depuis lors la pensée anglaise tenait en haute estime. Les derniers successeurs de Locke, Hartley et Priestley, peuvent être regardés comme les maîtres de toute cette idéologie qui offre d'ailleurs tant de ressemblances avec la nôtre : leurs disciples, c'était James Mill, Bentham, Ricardo. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que, de bonne heure, George Grote ait abordé ces hommes dont la doctrine l'avait immédiatement conquis : il n'avait pas vingt ans que déjà il appartenait à l'école.

Il connut d'abord Ricardo qui était alors membre du Parlement pour le bourg irlandais de Portarlington. Il vit ensuite James Mill, et voici comment lui-même raconte l'entrevue :

« J'ai vu Mill chez Ricardo, et j'espère, si je le fréquente, recueillir à la fois du plaisir et de l'instruction ; c'est un penseur profond, il me paraît en même temps assez disposé à se répandre ; enfin il est intelligible et clair. Son esprit a, j'en conviens, ce cynisme et cette dureté qui distinguent l'école de Bentham : ce que surtout je n'aime pas en lui, c'est l'amour qu'il a à insister sur les imperfections des autres, même des plus grands. Mais il est si rare de rencontrer sur son chemin un homme de cette profondeur, que je m'empresserai de le cultiver. »

1. La *Revue* parlera prochainement des *Fragments on ethical objects* de Grote.

Grote a saisi avec autant de pénétration que Stuart Mill lui-même ce qu'il y a de dur et de sec dans cette philosophie, ou plutôt peut-être dans les maîtres qui la professent. Mais il se soumet vite à son autorité, à sa puissance : il n'a pu échapper à l'influence souveraine de James Mill, ce génie de propagande qui, par la plume ou la parole, prêche, convertit, fanatise, sans pitié pour les sympathies ou les affections personnelles. Et, par James Mill, il parvient jusqu'à Jeremy Bentham, le vrai chef du parti. De ce jour, sa vie est toute tracée.

Lui aussi, à la vérité, comme Stuart Mill, il eut, au début, une sorte de crise qui mettait en conflit ses sentiments et ses idées. Élevé au sein d'une philosophie très-intellectuelle, très-positive, fort dédaigneuse du cœur, de la poésie et du rêve, il avait cependant cédé, comme malgré lui, à l'un de ces instincts que le joug même de la raison ne soumet pas. Comme Stuart Mill, il eut son roman, il aima. La confidence nous en est faite aujourd'hui par celle même qui sut lui inspirer un si profond attachement. Deux années durant, miss Harriet Lewis, qui est devenue mistress Grote, fut séparée de lui par une exigence de famille : et il fallut acheter, par une longue attente, l'heureuse issue d'une espérance qui jamais n'avait été abdiquée. Il était à craindre que, dans cet intervalle, partagé entre ses idées et sa passion, Grote fût un « Benthamiste » selon la lettre plutôt que selon l'esprit. Mais il eut cette inspiration, aussi habile que touchante, d'intéresser son cœur même à la cause de son intelligence : il mêla si bien l'une à l'autre son affection et sa doctrine que peu à peu, sans qu'il se l'avouât peut-être, sa pensée se faisait plus émue, ses sentiments plus calmes ; en sorte que sa vie, qui eût pu être troublée, rentrait au contraire en une paix plus profonde et plus sûre. Rien de plus naïf et de plus charmant à cet égard que le journal où, de 1818 à 1820, Grote écrivait pour sa fiancée le récit scrupuleux et sincère de ses occupations quotidiennes. Elle est là, invisible et présente, mêlée à ses études, à ses lectures.

« 14 octobre 1818. Levé vers 6 heures. Lu un chapitre de Say sur l'industrie commerciale ; écrit quelques remarques concernant l'influence des machines sur la condition des laboureurs. Après dîner, lu le *Don Carlos* de Schiller, joué de la basse de 7 heures 1/2 à 9. Pris le thé. Lu le chapitre de Say sur le capital. Couché à 11 heures. »

« 24 mars 1819. Levé à 6 heures. Lu Kant. Dîné à Beckenham avec ma mère. Le soir, joué de Mozart le « *La ci darem la mano* » et d'autres pièces. Couché à 11 heures. »

Parfois, une note de ce genre : « Je crains bien que mon célibat ne dure encore cette année. » Pauvre « Benthamiste » victime, lui aussi, des faiblesses humaines, réduit à chercher dans la musique un remède à ses maux ! Après tout, Bentham lui-même jouait bien du violon !

Dès le lendemain de son mariage, en mars 1820, Grote s'enrôla résolûment à la suite de Bentham, de Mill, dans la compagnie de ces libres esprits, à la fois politiques et philosophes, qui portaient alors en Angleterre le nom de « Radicaux. » Un *Magazine* venait d'être fondé, la

« Westminster Review, » qui leur servait d'organe, et qui, joint au « Morning Chronicle » et à « l'Examiner » faisait parmi la nation, dans les Universités, dans les Chambres, la propagande de leurs idées. A vrai dire, ce qui les préoccupait le plus alors, c'étaient les questions de réforme : James Mill battait en brèche les deux Revues des torys et des whigs, Bentham demandait une refonte de la législation ; tous s'accordaient à réclamer une nouvelle loi électorale et un nouveau système d'éducation. La philosophie proprement dite n'occupait guère alors que le second rang. Comme les autres, Grote se laissa entraîner aux vifs débats qui passionnaient l'opinion : il écrivit sur la Réforme parlementaire, fit des articles pour les Revues, concourut à fonder la libérale Université de Londres ; en 1830, il ouvrit chez Jacques Lafitte un crédit aux vainqueurs de juillet ; lui-même enfin se fit nommer député de la Cité. Jusqu'en 1841 il vécut de la vie publique et fut un « radical » militant.

L'heure vint enfin du recueillement, de la solitude, de la réflexion : Grote se remit au travail. La première œuvre qu'il entreprit est celle qui a illustré son nom : « l'Histoire grecque. » A peine est-il besoin de dire que ce livre est celui d'un philosophe. Depuis les premiers chapitres, exégèse savante et fine de la mythologie antique, jusqu'aux dernières pages qui s'arrêtent à Alexandre, Grote n'a qu'un souci : expliquer la civilisation des Hellènes. Comme James Mill qui a offert dans son Histoire des Indes le modèle de l'école, comme Thomas Buckle, le dernier et le plus brillant peut-être des disciples qu'elle a formés, Grote cherche surtout dans l'histoire les progrès dus à l'intelligence, à la science, seuls agents qu'il reconnaisse efficaces et salutaires dans le monde. De là cette complaisance avec laquelle il s'étend sur la philosophie et la littérature de la Grèce : de là cette insistance qu'il met à marquer, étape par étape, le chemin parcouru depuis Homère et les Ioniens jusqu'à Aristote. Aussi bien le génie grec lui apparaît comme l'artisan même de la science philosophique par excellence, l'analyse de l'esprit : il voit dans les Eléates, dans les sophistes, dans Platon, les précurseurs lointains de ses propres maîtres ; et souvent, en son ouvrage, il ne semble préoccupé que de marquer avec rigueur les origines de la tradition philosophique à laquelle il appartient. Cela est si vrai que, « l'Histoire grecque » à peine finie, il a cru devoir lui joindre, comme des appendices naturels, ses deux livres sur Platon et Aristote.

Par ces deux noms, Grote est de plus en plus ramené aux études de sa jeunesse. De bonne heure, il y avait eu chez lui des réunions où l'on faisait la lecture de Hartley, de Priestley et de Mill ; et depuis, il n'avait jamais renoncé à ces sujets. Assez jeune encore, il esquissait un traité de logique : quand Stuart Mill fit le sien, il porta à cette œuvre le plus grand intérêt. La lecture de Locke, de Hume, de Kant, ne fit que le confirmer dans ses préférences pour la psychologie mentale ; et son esprit était tellement prévenu en faveur de ce genre de recherches, qu'il les retrouvait partout, jusque dans la métaphysique de Parménide, jusque dans la rhétorique des sophistes. Il parait certain, en revanche,

que dans sa prédilection pour l'idéologie grecque et anglaise, il se laissa quelque peu détourner des autres sciences, et en particulier des sciences naturelles. Aussi, malgré un goût passager qu'il manifesta pour la chimie, voit-on qu'il s'est tenu à l'écart des découvertes qui, en ce siècle, ont renouvelé la conception du monde : et c'est là, sans doute, une des raisons qui durent l'empêcher d'admettre en toute rigueur les thèses du positivisme contemporain. Non que le chef du système, Auguste Comte, soit resté sans action sur lui : Grote au contraire le rechercha. Durant ses résidences à Paris, il voulut le voir, malgré l'obscurité qui couvrait encore sa personne et son nom ; il le lut même, et profita de quelques-unes de ses pensées. Pourtant, il y mit beaucoup de réserve ; un tel génie lui était au fond antipathique, et il y paraît bien par une lettre adressée à l'historien sir Cornewal Lewis :

« En ce qui concerne, écrit Grote, les phénomènes moraux et sociaux, Comte ne suit que sa fantaisie et son caprice : et cela vient de l'éducation catholique qu'il a reçue. Il a banni les dieux, mais il respire encore leur atmosphère morale : il divinise la chasteté, et fait bon marché d'une vertu fondée seulement sur l'autonomie individuelle. »

Ce dernier mot trahit tout : il accuse la grande différence qui subsiste entre le « positivisme » français, et la philosophie positive de l'Angleterre. Entre la cosmologie de Comte, toute réaliste, et l'idéalisme subjectif d'un Stuart Mill, entre la morale niveleuse et despotique de l'un, ou la morale libre et individuelle de l'autre, il n'y a guère de compromis possible. La correspondance échangée jadis entre Comte et Mill suffirait à le prouver. N'est-il pas remarquable d'ailleurs, de constater que les vrais amis d'un Mill, d'un Grote, en France, ce sont précisément ceux qui ont fait au positivisme la plus rude guerre, à savoir les libéraux ? Jean-Baptiste Say, Charles Comte, Alexis de Tocqueville : voilà, au dire de Mill et de Grote eux-mêmes, les amis des radicaux anglais. Ce trait a, je crois, quelque importance dans l'histoire de la société contemporaine.

Les dernières années de Grote, ainsi que l'avaient été les premières, furent consacrées à la philosophie mentale. Depuis le jour où en 1838 il accepta de William Molesworth, la dédicace des œuvres de Hobbes, il comptait en Angleterre parmi les maîtres de la logique et de la psychologie expérimentales. Il mérita de plus en plus ce titre par ses travaux sur Aristote et Platon, par l'étude qu'il consacra au livre de Stuart-Mill sur Hamilton. Dans une visite qu'il fit avec sa femme à l'église du Christ, à Oxford, l'un des « fellows », le professeur Stanley, témoigna en ces termes du rôle joué en ce siècle par les « radicaux » de la « Westminster Review » : « Grote et Mill ont renouvelé l'étude de deux sciences maîtresses, l'histoire et la philosophie mentale. Ils ont déterminé un nouveau courant d'idées, ils ont éclairé d'une vive lueur deux royaumes obscurs, l'antiquité et l'esprit humain. » Ce jugement restera : il suffit, je pense, à illustrer un nom.

A. Gérard.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

## LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE.

RIVISTA BIMESTRALE : ROMA.

La *Philosophie des écoles Italiennes* paraît à Rome tous les deux mois. Le titre est significatif. La Revue a la prétention d'être l'interprète de la pensée nationale touchant les problèmes philosophiques, et cette prétention est justifiée. L'immense majorité des hommes qui pensent au delà des Alpes se rattachent à ses principes et se rangent à la suite du maître qui la dirige, M. Terenzio Mamiani. Il y a bien quelques dissidences : ainsi M. Vera à Naples, M. Angiulli à Bologne, M. Poletti à Udine professent le premier l'hégélianisme pur, les autres un positivisme plus rapproché de Spencer et de Bain que de Comte. M. Angiulli a même fondé, il y a quelques années, une revue positive qui n'a pas vécu (1). Mais le caractère isolé de ces dissidences ne fait que mieux ressortir à quel point l'école spiritualiste est en posssession de l'esprit public. Nous pensions donner des principes de cette école un exposé détaillé; mais plus nous lisons les articles publiés par son chef dans la revue sous le titre suivant : « Sul Metodo professato dal giornale : La filosofia, etc., » plus nous sommes embarrassés de dire en quoi ils diffèrent de ceux de l'école spiritualiste française. Une analyse de doctrines à ce point connues serait fastidieuse pour nos lecteurs.

La ressemblance porte même sur des nuances assez délicates. Ainsi V. Cousin, dans sa lutte contre les sensualistes, au lieu de recourir simplement aux principes à priori de la raison, a souvent fait appel de l'expérience à l'expérience elle-même, mais à une expérience plus pénétrante et plus compréhensive dans ses vues; bref, c'est comme des faits qu'il a présenté les réalités spirituelles, en sorte que la connaissance de ces faits bénéficiait ainsi et du caractère absolu des idées inaccessibles aux sens, et du caractère de certitude universellement accordé au témoignage de l'expérience. Eh bien ! c'est précisément cette position qu'adoptent les Mamianistes. Ils se réclament, eux aussi, de l'expérience, soutenant seulement que si on ne mutile pas arbitrairement

(1) *Rivista critica e di filosofia positiva.*

la réalité qu'elle nous dévoile on trouvera celle-ci composée de deux ordres : les phénomènes et les noumènes. Or comme c'est la conscience qui saisit directement les noumènes en tant que faits intimes, on voit l'importance que cette philosophie est amenée à accorder à la psychologie : n'est-ce pas encore ce qui est arrivé aux spiritualistes français? Est-ce un philosophe étranger ou V. Cousin qui a écrit cette phrase : « En nous recueillant dans l'expérience véridique et consommée que nous avons de notre faculté et de notre esprit, nous nous plaisons à répéter que par elle nous découvrons dans une intuition immédiate la substance et l'activité intimes, les substances et les activités extérieures, et la vision éternelle de l'être réel infini avec ses formes intellectives; lesquelles correspondent aux contingences concrètes qui se manifestent successivement? » (Juin 1875, page 364). C'est bien là cette métaphysique psychologique, avec la conscience pour organe, ce platonisme expérimental que V. Cousin a institué chez nous.

Le principe étant le même, les applications ne peuvent différer beaucoup. La place de la philosophie parmi les sciences semble être la même pour M. Mamiani que pour V. Cousin. Elle est une science par la certitude qu'elle offre, et même la première de toutes; mais en même temps elle diffère de toutes les autres en ce qu'elle se passe de la rigueur mathématique. Il est vrai que cette différence ne compromet en rien ses résultats; puisque les mathématiques elles-mêmes reposent sur des axiomes qualitatifs empruntés à la raison. Mais enfin cette différence est patente, et elle se révèle surtout par ce fait que les mathématiques se servent de concepts simples, exactement définis, les mêmes pour tous et dans toutes les langues, tandis que la métaphysique se sert d'idées complexes sous leur apparente simplicité, sur la définition desquelles on n'est pas d'accord, et que chaque nation, chaque groupe de penseurs traduit en termes différents. Cette différence classe la science ontologique tout à fait à part des autres sciences et la rapproche des lettres. « Les écrivains de cette revue sont persuadés que si pour les sciences mathématiques et expérimentales il n'y a pas de patrie particulière; et si les vérités qu'elles découvrent deviennent, à peine produites au jour, le patrimoine indivis et éternel de toutes les nations civilisées, il n'en peut être de même *des lettres et de la philosophie*, deux disciplines qui, là où elles ne germent et ne fructifient point comme plantes indigènes et productions tout à fait spontanées, dans tel terrain particulier ou dans tel autre, sont destinées à végéter péniblement, débiles, maladives et infécondes. » (Octobre 1875, page 190).

Cette conception conduit M. Mamiani comme V. Cousin à celle d'une philosophie nationale. Le patriotisme des Italiens est en effet tellement jeune et vigoureux qu'il regarderait avec ombrage toute philosophie qui ne porterait pas ses couleurs. Le platonisme de l'école italienne ne permet pas à nos voisins de nier un seul instant l'universalité des principes; mais ils se rejettent sur la particularité des points de vue et l'angle différent des perspectives. La vérité, dira-t-on, est la même pour toutes

les intelligences. « C'est parler d'or; mais bien que la pensée spéculative en général et ses plus importantes solutions soient effectivement communes à tous les hommes, il n'en est pas moins certain que le point perspectif sous lequel les problèmes sont considérés est divers et spécial. Ce point perspectif résulte en fait de la forme totale du génie, du tempérament intellectuel et du caractère, toutes choses qui sont si différemment conditionnées chez les diverses nations. » Il est vrai que M. Mamiani écrit ensuite : « Ajoutez que la philosophie flotte à l'heure qu'il est entre des systèmes divergents et même opposés, et qu'elle doit encore, sur un grand nombre de points, se contenter de conjectures et de probabilités. » Ce dernier mot ne sent-il pas la nouvelle Académie, et ne rappelle-t-il point Cicéron? Comme lui le directeur de la revue est un homme d'État qui a servi son pays d'une manière distinguée et qui se repose dans l'étude de la philosophie sans y apporter trop de passion.

Nous sommes loin de prétendre du reste que M. Mamiani a emprunté à la philosophie française les doctrines qu'il défend. Nous sommes prêt à souscrire à ses paroles quand il assure que depuis Galuppi jusqu'à nos jours une pensée philosophique indépendante et digne d'attention s'est développée en Italie dans les quarante dernières années. M. Ferri, dans son consciencieux ouvrage sur l'histoire de la philosophie italienne, dit de son maître : « Il a d'abord été uniquement dévoué à l'expérience comme Galuppi, puis il s'est aperçu de l'importance universelle des idées avec Rosmini; et enfin d'accord avec Gioberti, il a placé la vérité absolue dans l'Idéal. Et cependant il ne faudrait pas voir dans ces changements successifs le simple reflet des opinions d'autrui. Car s'ils suivent avec un certain progrès la pensée de Rosmini et de Gioberti, ils la dominent cependant par la critique, en signalent les écueils et les lacunes, et sur certains points la rectifient; de sorte que Mamiani, s'il n'est pas de ceux qui ont imaginé un système complet et invariable dès leur jeunesse, ainsi qu'il l'avoue lui-même, est tour à tour un témoin, un juge et un continuateur de notre mouvement philosophique » (III, p. 25). C'est donc bien une tradition nationale que M. Mamiani a reçue et poursuivie en la développant; mais il n'est pas impossible que deux fois en un siècle, dans des pays aussi proches de toute façon que l'Italie et la France, les mêmes antécédents intellectuels provoquent à peu d'intervalle la naissance des mêmes doctrines. Si l'auteur que nous étudions était moins préoccupé d'édifier une philosophie nationale, la coïncidence ne pourrait que lui agréer. Il la repousse cependant, et il se flatte de différer du maître français en ce que son Platonisme à lui n'est pas fondé comme celui de Cousin « sur deux ou trois formes innées et fort abstraites de la raison. » La question de savoir si Cousin a été ou n'a pas été fidèle à la méthode psychologique est matière à controverses; aussi ne voudrions-nous pas trop insister; mais il n'est pas douteux qu'à un moment de sa vie tout au moins, il a soutenu à la fois et que la raison était supérieure à l'expérience et qu'en un sens les idées de la raison étaient objets d'expérience. Schelling écrivait en 1834, analysant la

pensée de Cousin : « Le principe de causalité et l'idée de substance à l'aide desquels nous nous élevons... au-dessus de l'expérience immédiate, nous sont fournis par la raison, qui n'est encore pour notre auteur, conformément à sa manière de philosophes, qu'un fait, le seul fait de la nécessité où nous sommes d'admettre avec confiance l'idée de substance et le principe de causalité. » N'est-ce pas là cette métaphysique « concrète », ce rationalisme psychologique que professe aussi, d'une manière tout à fait indépendante, nous le reconnaissons, la *Filosofia delle scuole Italiane?*

Ce n'est donc pas en elle-même que la doctrine de cette revue nous offre de l'intérêt. Ce n'est que dans son opposition avec les doctrines adverses. Voici, entre autres controverses, les objections qu'elle adresse au positivisme par la bouche de son chef même (octobre 1875) : 1° Le positivisme de Strauss repose, dit M. Mamiani, sur trois hypothèses, celle de Laplace, celle de Kant et celle de Darwin. Le positivisme de Spencer a le même défaut ; il ne contient que des hypothèses : les phénomènes physiologiques sont la cause des phénomènes spirituels; hypothèse : les concepts catégoriques énoncés par Kant sont le produit d'expériences accumulées de génération en génération; hypothèse : les idées sont des répétitions affaiblies des états de l'esprit causés en lui par les impressions et les mouvements; autre hypothèse. 2° Le luxe de connaissances physiologiques dont les philosophes anglais, Spencer plus que tout autre, ont accompagné l'exposé de leurs théories sur l'âme n'a point rendu à la psychologie de services appréciables, car « les secousses électriques, les tensions musculaires et les filets nerveux, n'ont pas plus affaire avec les idées et le raisonnement que les lettres dont l'imprimerie compose les mots *Dieu* et *monde* n'ont affaire avec le monde et Dieu mêmes » (p. 193). Les lois de l'esprit ne sont pas les mêmes en effet que celles du monde; c'est un point que les écrivains de la revue ont établi victorieusement : leurs études ont montré que les lois du monde mécanique sont immuables, tandis que l'humanité, incessamment attirée par l'idéal absolu, change incessamment et se fraie des voies imprévues. Spencer a le tort de nier le progrès ; pour lui le monde, même le monde moral, livré éternellement aux alternatives d'évolution et de dissolution qui sont la loi de toute existence, est, comme l'infatigable Chronos, sans cesse occupé à engendrer et à détruire. 3° Une des lacunes du système de Spencer est la négation des causes finales; pour les remplacer il est forcé d'entasser hypothèses sur hypothèses. 4° Tous les positivistes, entraînés par une sorte d'engouement, travaillent à détruire sans se préoccuper d'édifier. L'école italienne préfère la seconde tâche à la première. En présence de ces tentatives aventureuses, téméraires, les écrivains de la revue « se présentent, bien résolus à prendre foi en eux-mêmes et à recueillir la vérité parmi les doctrines les plus éminentes des nations étrangères avec la sagacité et la modération du génie italien. » (p. 196). Leur premier soin est, suivant le conseil de Kant, que n'ont point suivi les positivistes, de refaire la criti-

que de la connaissance. 5° Ce n'est pas que la méthode des positivistes soit absolument mauvaise ; la philosophie italienne se sert, elle aussi, de l'observation. Mais là où les positivistes ont erré, c'est en croyant que tous les phénomènes intérieurs doivent être ramenés aux dimensions de l'étendue. Ainsi ils font rétrograder la psychologie et méconnaissent tous les progrès réalisés depuis Locke. 6° Une telle méthode, ou plutôt un tel défaut de méthode les conduit à cette théorie singulière d'une conscience composée, et composée de quoi ? de changements ! C'est méconnaître l'unité et la permanence qui sont les caractères propres de la réalité spirituelle. Et cependant l'école italienne tomberait volontiers d'accord avec les positivistes et leur tendrait la main, s'il ne s'agissait que de réfréner avec eux les témérités de l'esprit philosophique. Rien de plus ridicule que ses prétentions à la connaissance absolue, universelle. L'idéalisme des écrivains de la revue est modeste et tempéré.

La *filosofia delle scuole Italiane* a contenu encore dans ces derniers mois un exposé de la philosophie de l'Inconscient de Hartmann. L'analyse qu'en donne M. Bonatelli est des plus consciencieuses. Ça et là celui-ci glisse une observation. Elles sont pour la plupart hostiles : ou les théories de Hartmann sont fausses, ou ce qu'elles ont de profond peut se concilier avec toute autre philosophie que la philosophie de l'Inconscient. Voici un échantillon de ces remarques. « Nous ne parlerons pas des volontés et des consciences multiples que l'auteur suppose exister dans un seul et même homme ; parce qu'une telle hypothèse est vraiment matérialiste et à ce titre n'est point digne d'être réfutée ; parce qu'elle est dénuée de tout fondement, et par-dessus tout répugne profondément à l'intime persuasion que nous avons de notre indivisible unité. » (Août 1875, p. 61.)

Il nous coûte de dire, après avoir signalé les origines semi-françaises de la pensée de M. Ferri, que son travail sur la conscience publié dans le n° de juin 1875, nous paraît (les articles de Mamiani mis à part), de beaucoup plus solide, plus serré, plus philosophique que les autres productions de la revue. L'auteur y insiste sur le caractère inséparable de l'objet et du sujet, du moi et du non moi dans l'activité consciente.

La Revue donne à la fin de chaque numéro des analyses d'ouvrages italiens et étrangers qui paraissent être d'ordinaire assez sommaires. Les analyses étendues sont réservées au corps de la revue. Voici du reste le contenu de quelques numéros.

Juin 1875. — La conscience, étude psychologique et historique. *L. Ferri.* — Eclaircissements sur la question des idées traitée par A. Mangoni dans son dialogue sur l'invention. *Bertini.* — La philosophie de l'inconscient d' Ed. v. Hartmann. *F. Bonatelli.* — Des principales formes sous lesquelles le problème de la liberté humaine se présente dans le développement historique de la philosophie. *G. Barzelotti.*

Août. — Critique des révélations. *T. Mamiani.* — Théorie de la perception. *Collyns Simon.* — La philosophie de l'inconscient d' Ed. v. Hart-

mann. F. *Bonatelli.* — La doctrine des idées innées selon Descartes, Locke et Leibniz. *L. Celli.*

Octobre. — Critique des révélations. Doctrine mystique du docteur Herveley de Charleston. *Mamiani.* — Philosophie de la religion. Le livre de Hartmann sur la religion de l'avenir. *L Ferri.* — Lettre à un Français, Sur la méthode professée par le journal « La filosofia, etc. » *T. Mamiani.* — La philosophie de l'inconscient, etc. *Bonatelli.* — Des principales formes sous lesquelles, etc. *Barzelotti.* — Bibliographie. I. Ecrits apologétiques de Vincenzo di Giovanni. II. La critique de la raison pure de Kant, études par le prof. Pietro Ragnisco. III. La connexité économique ou l'unité progressive (en français), par Alexandre Piola. IV. La conception morale de Socrate par Alexando Paoli. V. Dialogues de Platon, récente publication, par Eugenio Ferrai. VI. Fondements de la philosophie du droit et particulièrement du droit de punir.

Décembre. — Critique des révélations. Doctrine mystique du docteur Heverley de Charleston. *T. Mamiani.* — De la Méthode de la Revue. Réponse d'un Français au comte T. Mamiani. — Une critique de l'Utilitarisme. *C. Cantoni.* — Sur la question des idées. *Bulgarini.* — Sur le livre « Écrits apologétiques » de V. di Giovanni. Lettre au comte Mamiani. *V. di Giovanni.* — La Doctrine des Idées innées d'après Descartes, Locke et Leibniz. *L. Celli.* — Bibliographie. I. La pensée de saint Thomas d'Aquin et la philosophie moderne. — L'aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie. — II. Le discours de Mamiani au XII^e congrès scientifique de Palerme. — III. Objet et rôle de la psychologie.

---

Outre cette revue, nous mentionnerons encore en Italie : le *Giornale napoletano di filisofia e lettere,* etc., dirigé par M. Fiorentino. Il est, malgré son titre, presque exclusivement littéraire.

Signalons encore au lecteur dans la *Rivista Europea* (Décembre dernier) un article de Schiff sur « La physique dans la philosophie ». L'éminent physiologiste s'attache à montrer que la plupart des spéculations philosophiques sont actuellement consacrées à la psychologie expérimentale; « la voie pour arriver à la connaissance de l'esprit, c'est la connaissance des phénomènes naturels : la psychologie est une extension de la physique et de la physiologie. »

---

# LIVRES NOUVEAUX

*Dictionnaire des sciences philosophiques* publié sous la direction de M. Franck. Hachette, 1876, 2^e édition.

CARO. *Problèmes de morale sociale.* 1876. Hachette.

FERRIER (James), *Philosophical Works.* 3 vol. London. 1875.

D. JOSÉ DEL PEROJO. *Ensayos sobre et Movimiento intelectual en Alemania.* (1^a Serie) Madrid. 1875. Medina y Navarro. Ce volume contient des études sur Kant et le mouvement philosophique issu de lui,

sur Schopenhauer, sur les théories de Wundt, sur l'anthropologie et le naturalisme (Gerland, Fechner ; Hartmann, Hœckel). Il est au courant des publications les plus récentes.

RIEHL. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenchaft* (Le Criticisme philosophique et son importance pour la science positive), Leipzig. Engelmann, 1876. Le 1er volume seul a paru : il contient des études bien faites sur Locke, considéré comme fondateur du criticisme psychologique, sur Humn, Wolf, Lambert Tetens, Kant. « Le criticisme est la destruction de la philosophie transcendante et la fondation de la philosophie positive ».

NOIRÉ (Ludwig). *Der Monistiche Gedanke.* (L'idée monistique). 1875. *Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie.* (Esquisse d'une philosophie conforme à l'esprit de l'époque) Leipzig. 1875.

HERTLING : *Die Grenzen der mechanischer Naturerklärung.* Bonn. 1875. (Limite de l'explication mécanique de la nature). L'explication du monde doit être téléologique : l'auteur combat les conceptions matérialistes.

W. TOBIAS : *Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmkoltz, vertheidigt gegen von Hartmann und Lasker.* Berlin, 1875. (Les limites de la philosophie, constatées contre Riemann et Helmholtz, défendues contre E. de Hartmann et Lasker).

---

## UNE STATUE A SPINOZA

Le 21 février 1877, à l'occasion du 200e anniversaire de la mort de Spinoza, la Hollande doit élever une statue à ce philosophe. Elle sera placée sur le Paviljoens gracht, en vue de cette maison paisible où Spinoza a vécu dix ans et où il est mort.

Pour réaliser ce projet, un comité central s'est formé à La Haye ; mais, comme « ce n'est pas à la Hollande seule que Spinoza appartient et que le monde entier doit vénérer sa mémoire avec reconnaissance » les membres de comité adressent un appel à tous les pays. Nous attendons le concours, disent-ils, non-seulement des philosophes, mais de tous ceux qui respectent le courage de Spinoza dans la recherche du vrai et sa fermeté comme penseur indépendant.

Plusieurs hommes éminents ont déjà répondu à leur appel. Citons en France, MM. Claude Bernard, Littré, Taine ; en Angleterre, Bain, Huxley, Herbert Spencer, Max Müller, Lewes, Tyndall ; en Allemagne, Kuno Fischer, Zeller, etc., etc.

Nous espérons que, pour sa part, la France tiendra à honneur de témoigner dignement son admiration pour un si grand esprit.

Les souscriptions à la Statue de Spinoza sont reçues à la *librairie Germer Baillière, 17, rue de l'École de Médecine, Paris.*

*Le propriétaire-gérant,*
GERMER BAILLIÈRE.

---

COULOMMIERS. — Typographie ALBERT PONSOT et P. BRODARD.

# DE L'HABITUDE

A mesure que la théorie de l'évolution et l'explication positive des phénomènes de la nature gagnent du terrain dans les sciences et la philosophie, l'habitude, dans laquelle Auguste Comte signalait avec raison « une des principales bases de la perfectibilité graduelle des animaux et surtout de l'homme [1], » doit acquérir nécessairement une plus grande importance non-seulement en psychologie et en physiologie, mais encore en métaphysique. L'habitude en effet se présente à nous comme un fait universel, comme un des attributs de la force envisagée sous le point de vue le plus général. On se plaisait autrefois à considérer les facultés, les fonctions, les propriétés comme autant de pouvoirs essentiellement inhérents à telle ou telle substance particulière, irréductibles, modifiables seulement dans certaines limites déterminées et manifestant simplement dans les phénomènes une partie de ce qu'elles renfermaient à l'état latent. Aujourd'hui au contraire, c'est une tendance générale en philosophie que de résoudre toutes les propriétés physiques ou biologiques et même les fonctions de l'intelligence, en forces élémentaires, à ne voir partout que des manières d'être acquises soit dans les relations avec le milieu, soit dans le développement d'un individu, soit dans l'évolution d'une espèce. La notion de l'habitude répond mieux qu'aucune autre à cette idée d'acquisition progressive, engendrée dans une force sous l'action d'une cause extérieure, fortifiée par la répétition et transmissible chez les êtres vivants au moyen de l'hérédité. Au lieu de la considérer comme une seconde nature, venant modifier ou seulement masquer la première, on en arrive à présenter la nature même des êtres comme un résultat d'habitudes, les organes comme des produits d'habitudes se surajoutant les unes aux autres et les individualités vivantes comme autant de systèmes d'habitudes réagissant les unes sur les autres, dans un équilibre incessamment variable.

1. *Philosophie positive*, 45e leçon.

## I

L'habitude, avons-nous dit, est un fait universel. En dehors des complications auxquelles elle peut être soumise, elle n'est dans les êtres vivants que ce qu'elle est déjà dans le monde inorganique.

Cette proposition pourra sembler paradoxale, et nous devons reconnaître qu'elle se trouve en contradiction avec les théories soutenues par la plupart des philosophes français. M. Ravaisson, dans une thèse très-estimée à juste titre et à laquelle nous ferons d'ailleurs plus d'un emprunt [1], se place à ce point de vue des facultés irréductibles dont nous parlions tout à l'heure et fait consister l'habitude dans un changement intime de la substance même d'un être de nature immatérielle; il entend par là que le changement n'est pas seulement dans un organe ou dans son fonctionnement, mais dans une âme ou dans le principe même de la vie. L'habitude n'est pas un *état,* dit-il, c'est une *vertu*; or, comme il ne trouve pas, en dehors du monde vivant, des substances, des énergies individuelles susceptibles d'être modifiées dans leur puissance, M. Ravaisson nie que l'habitude soit possible dans le règne inorganique, et c'est à peine s'il lui accorde quelque accès dans la vie des végétaux.

M. Albert Lemoine, dans un livre posthume que nous aurons également à citer plus d'une fois, a développé tout récemment encore une opinion semblable. « De tout temps, dit-il, on a remarqué que l'habitude n'a point de place dans le monde inorganique... Ce fait devrait être sérieusement médité par ceux des savants de nos jours qui prétendent effacer toute limite réelle entre les êtres bruts et les êtres vivants. Si la vie n'était qu'une manifestation supérieure des forces mécaniques, physiques ou chimiques de la nature, il faudrait trouver dans le règne inorganique au moins les premiers rudiments de l'habitude, ou bien il faudrait expliquer comment un phénomène, une loi, un élément aussi considérable peut apparaître tout à coup à ce degré de l'échelle des êtres, sans avoir sa raison ni dans les degrés inférieurs, ni dans quelque nature toute spéciale des êtres vivants. Tant qu'on n'aura pas rattaché l'habitude aux phénomènes ordinaires de la mécanique ou de la chimie, elle devra demeurer, pour tout esprit aussi ami des faits positifs qu'ennemi des hypothèses aventureuses, comme une des barrières qui, dans l'état actuel de la science, séparent le monde des corps bruts du monde des êtres

1. *De l'Habitude,* in-8°, 1838.

vivants [1]. » M. Lemoine cherche à s'appuyer sur l'autorité d'Aristote qui disait : « On aura beau jeter une pierre en l'air mille fois, elle n'y montera jamais sans une force qui la pousse. » Rien n'est plus vrai ; mais il nous semble qu'on pourrait en dire autant de l'homme et des animaux dont on voudrait faire les sujets exclusifs de l'habitude ; car ce n'est certainement pas en jetant les oiseaux en l'air qu'on leur a appris à voler.

Les seuls philosophes qui aient protesté contre une manière de voir si répandue, devaient être naturellement ceux qui, tourmentés du besoin de généralisation qui est le commencement de la science, cherchent à ramener les faits de l'univers à des principes aussi simples et aussi peu nombreux que possible et à combler par conséquent l'abîme qui n'existe qu'en apparence entre le monde inorganique et les règnes vivants. Auguste Comte par exemple trouvait que la loi de l'habitude aurait dû être, en principe, scientifiquement rattachée à la loi universelle de l'inertie, telle que l'entendent les géomètres dans la théorie positive du mouvement et de l'équilibre. « Peut-être, ajoutait-il, y aurait-il lieu à revenir jusqu'en un certain point sur la notion philosophique fondamentale qui me semble faire, d'une telle propriété, un attribut trop exclusif de l'organisme ainmal, lequel, dans toute hypothèse, en demeurerait néanmoins plus éminemment susceptible, en vertu de sa beaucoup plus grande souplesse. En effet, il n'y a pas jusqu'aux appareils purement inorganiques qui ne comportent spontanément une plus facile reproduction des mêmes actes, d'après une réitération convenablement prolongée et suffisamment régulière ; ce qui est bien le caractère essentiel de l'habitude animale, surtout quand on se borne à l'envisager dans les fonctions qui dépendent de l'irritabilité... L'étude approfondie des phénomènes sonores ne nous révèle-t-elle pas la faculté de contracter de véritables habitudes, c'est-à-dire des dispositions fixes d'après une suite suffisamment prolongée d'impressions uniformes ; cette faculté qui semblait exclusivement appartenir aux êtres animés, n'est-elle pas ainsi clairement indiquée, à un degré plus ou moins grand, pour les appareils inorganiques eux-mêmes [2] ? »

Tout le monde sait qu'un vêtement, après avoir été porté un certain nombre de fois, se prête mieux aux formes du corps que lorsqu'il était neuf ; il y a eu un changement dans le tissu, et ce changement est une habitude de cohésion. Une serrure joue mieux après avoir servi ; il a fallu d'abord plus de force pour vaincre cer-

1. *L'Habitude et l'Instinct*, 1 vol. in-8°, Germer Baillière.
2. *Cours de Philosophie positive*, 22e et 45e leçons.

taines résistances, certaines aspérités du mécanisme ; cette destruction des résistances est un phénomène d'habitude. On a moins de peine à replier un papier dans le sens où il a été déjà plié antérieurement ; cette diminution de peine rentre dans ce caractère essentiel de l'habitude, d'après lequel le fait exige, pour être reproduit, une moindre somme de causalité extérieure. Les sons d'un violon s'améliorent par l'usage entre les mains d'un artiste habile, parce que les fibres du bois contractent à la longue des habitudes de vibration de plus en plus conformes aux rapports harmoniques ; c'est ce qui donne une valeur inappréciable à certains instruments ayant appartenu à de grands maîtres. L'eau, en coulant, se creuse un canal de plus en plus large et plus profond, et même après avoir cessé de couler, elle reprend, quand elle revient, la direction qu'elle-même s'était tracée dans son cours ; de même les impressions des objets extérieurs se façonnent dans le système nerveux des voies de mieux en mieux appropriées, et ces phénomènes vitaux se reproduisent sous des excitations semblables après avoir été interrompus un certain temps. C'est par cette action des courants, si facile à observer dans le monde inorganique, que M. Herbert Spencer a admirablement expliqué, dans les êtres vivants, la genèse d'un nerf. — Même dans la simple cristallisation des corps, on trouve déjà des traces de l'habitude ; il est certain, du moins, que l'influence du milieu modifie la forme des cristaux. Le sel commun cristallise dans l'eau pure sous la forme cubique ; mais si l'eau contient certains acides (de l'acide borique par exemple), les angles des cubes sont tronqués. Le carbonate de cuivre, cristallisant dans une solution contenant de l'acide sulfurique, forme un prisme hexagonal ; mais si l'on ajoute de l'ammoniaque, on voit apparaître différentes variétés d'octaèdres rhombiques ; enfin, si l'on introduit dans la solution de l'acide nitrique, le prisme devient rectangulaire [1]. Il importe de faire observer que ces changements ne se produisent pas par la juxtaposition de cristaux nouveaux, mais en altérant le mode d'accroissement des cristaux primitifs, de même que chez les êtres vivants, l'habitude s'établit par un changement dans la nutrition et la réparation des formes organiques, sous l'influence d'un changement dans l'action des autres organes ou des forces extérieures. Sans doute ces changements n'impliquent pas une modification de la substance même, en prenant ce mot dans son sens métaphysique ; aussi croyons-nous que l'habitude n'est qu'un changement dans les phénomènes.

Pourquoi n'irions-nous pas jusqu'à présenter la simple cohésion

1. Dana, *Minéralogie*, t. I.

comme la résultante d'habitudes ? On sait que tous les éléments d'un corps, même le plus solide, conservent, les uns relativement aux autres, une certaine mobilité. La cohésion n'est que l'équilibre provenant de myriades de mouvements élémentaires se limitant les uns les autres. Bien que la continuité des atomes des corps incessamment en oscillation ou en vibration soit interrompue à chaque instant, elle est à chaque instant renouvelée ; les éléments ne s'écartent que pour se rapprocher. Un atome en rencontre un autre : par suite du mouvement qu'il en reçoit, il s'en éloigne et se dirige vers un autre ; son mouvement étant modifié par ce dernier, il est repoussé encore vers d'autres éléments du système cohérent et ainsi de suite indéfiniment. Chaque impulsion, si elle n'était immédiatement modifiée, conduirait l'élément qui l'a reçue à sortir de la masse dont il fait partie, mais chaque rencontre avec les autres éléments contribue à le faire rentrer dans l'intérieur du système. Le degré de cohésion se mesure d'après la quantité de force qu'il serait nécessaire de dépenser pour rompre cet équilibre, c'est-à-dire par la quantité de mouvement qu'il faudrait ajouter au mouvement des atomes pour les rendre capables de triompher de leur résistance réciproque et de sortir de leur enchevêtrement. Ainsi l'on commence à admettre en chimie que des éléments, en se combinant pour former un composé, perdent une certaine quantité de chaleur, c'est-à-dire de mouvement, et que, d'un autre côté, les éléments d'un composé chimique ont besoin, pour se séparer, d'être portés à une température d'autant plus haute qu'ils ont émis plus de chaleur en s'unissant. M. Person a constaté que pour briser un corps solide, c'est-à-dire pour rompre la cohésion de ses éléments, il faut employer une quantité de force mécanique ou de travail à peu près équivalente à la quantité de chaleur nécessaire pour fondre ces mêmes éléments.

On peut retrouver dans tous ces faits l'habitude sous sa forme la plus simple. Non-seulement les éléments constituants d'un corps sont forcés d'adapter les uns aux autres la direction de leurs mouvements; mais leur vitesse, leur degré d'éloignement ou de rapprochement sont déterminés par l'influence du milieu ou des forces extérieures, par la quantité de chaleur que le corps a perdue ou reçue, par des chocs mécaniques, par la pression à laquelle il peut être soumis, par la densité du milieu dans lequel il se trouve placé. Chaque fois qu'une de ces conditions change, l'habitude des mouvements change nécessairement, et ce changement persiste en vertu de l'inertie aussi longtemps qu'il ne survient pas de condition nouvelle. On nous objectera que l'habitude ne désigne ordinairement que des manières d'être acquises, et nous répondrons que, précisément,

toute cohésion a eu un commencement, qu'elle ne résulte que des positions et des vitesses acquises par les éléments qui la constituent. Chez les êtres vivants et colloïdes, la cohésion se complique des mouvements de nutrition, d'assimilation et de désassimilation ; mais à travers les complications les plus grandes, on n'aperçoit jamais, au point de vue objectif, que des mouvements élémentaires se combinant en systèmes organiques suivant des formes qui dérivent elles-mêmes de leurs directions et de leurs vitesses. Ces formes persistent jusqu'à ce qu'elles soient modifiées par un changement dans les forces qui réagissent incessamment sur chaque molécule ou chaque cellule d'un organisme.

## II

Non-seulement on a eu tort d'exclure l'habitude du monde inorganique, mais même dans les règnes vivants, on lui assigne généralement des bornes trop étroites. Le plupart des auteurs, surtout parmi les physiologistes, ne désignent, sous la dénomination d'habitudes, que les faits inconscients par opposition aux faits conscients, ou les faits involontaires par opposition aux phénomènes de volonté.

Rien n'est moins justifiable qu'une pareille conception. Dans les faits conscients, l'habitude joue le même rôle que dans les phénomènes qui restent étrangers au Moi, et de tous les événements dont l'intelligence est le théâtre, il n'en est point qui impliquent l'habitude à un plus haut degré que les faits volontaires.

Et d'abord, quand on oppose les faits d'habitude aux faits inconscients, il importe de bien s'entendre sur le sens qu'on attache au mot conscience. Il y a une inconscience absolue et une inconscience simplement relative au Moi intelligent et personnel. Quand on prétend que les faits d'habitude sont inconscients, on ne peut avoir en vue que cette dernière espèce d'inconscience, l'inconscience relative; on veut dire, en d'autres termes, que les faits d'habitude s'accomplissent sans que le Moi en prenne connaissance et en soit averti. Le Moi aurait dû, d'après cette théorie, participer à l'acquisition et à la formation même des habitudes ; mais à mesure que le phénomène s'est répété, cette intervention serait devenue de plus en plus inutile, jusqu'à ce que le fait pût être réalisé sans que le Moi en eût conscience et sous la seule influence de l'habitude.

Nous pensons au contraire que l'inconscience n'est pas plus attachée à l'habitude que la conscience. Un fait d'habitude peut rester

conscient, tandis qu'un fait non habituel peut s'accomplir d'une manière inconsciente, relativement au Moi. Le même fait d'habitude peut même, suivant les circonstances, devenir tour à tour conscient ou inconscient. Cela dépend plutôt de l'attention ou de l'inattention que de l'habitude elle-même.

Les limites de la conscience et de l'inconscience relativement au Moi varient en effet suivant le degré ou la direction de l'attention, soit volontaire, soit involontaire ; au point de vue physiologique, nous dirons qu'elles varient suivant le degré ou le mode de distribution de l'anémie ou de l'hypérémie dans les différentes parties du système encéphalique. Dans l'hypérémie, c'est-à-dire dans le cas d'attention, la continuité des phénomènes intellectuels ou cérébraux est augmentée, leur cohésion devient plus intime, ils se rapprochent en un système unique de conscience ; ils sont sentis sans discontinuité au sein de la substance. Dans le cas d'anémie, au contraire, les mêmes faits manquent d'une des conditions de la continuité, ils ne constituent plus une conscience unique dans l'être, et le groupe A,B C..... par lequel nous désignons le Moi, ignore les autres faits D,E,F, qui s'accomplissent en nous, au point de vue de la conscience, comme s'ils s'accomplissaient chez une autre personne. Après ces explications on comprendra facilement que des phénomènes primitivement conscients, c'est-à-dire ayant à l'origine produit sur le cerveau une impression assez vive pour avoir provoqué une hypérémie locale et un certain degré d'attention, puissent ensuite, grâce à la facilité qu'engendrent la répétition et l'habitude, se reproduire sans provoquer cette même hypérémie et cette même attention ; mais il est certain d'un autre côté que ces mêmes phénomènes peuvent, à notre gré, redevenir conscients bien qu'habituels, dans le cas où nous leur prêtons volontairement une attention suffisante ; car il est expérimentalement prouvé qu'en dirigeant, volontairement ou spontanément, notre attention sur un organe, nous y faisons naître l'hypérémie dans une certaine mesure. Ainsi Darwin explique très-ingénieusement le rouge de la pudeur et de la honte par l'idée où nous sommes que nous devenons un objet d'observation pour les autres, et par l'attention que nous dirigeons en conséquence vers notre propre visage. Il suffit de porter son attention pendant quelque temps sur une partie du corps pour y éprouver des sensations vagues de chaleur, de fourmillement, de picotement qui montrent bien que le sang s'y porte en plus grande quantité. Dans la maladie des mystiques il est probable que le sang afflue aux mains, aux pieds, etc., sous la seule influence de l'attente du phénomène et de la foi qu'a le patient dans son retour régulier. De même que l'attention portée

vers la sécrétion salivaire a pour résultat de l'augmenter en produisant un afflux du sang dans les glandes parotides, de même aussi que l'attention dirigée vers les intestins a pour effet, dans les épidémies de choléra, la surexcitation de leurs fonctions par suite d'une hypérémie locale, — de même l'attention fixée vers un fait cérébral s'accompagne d'une hypérémie dans la région encéphalique qui en est le siége, et dans cette hypérémie locale la conscience redevient plus vive au détriment de la conscience dans le reste du cerveau qui s'anémie proportionnellement. Le même phénomène habituel peut donc tour à tour, en vertu de l'attention ou de l'inattention, devenir conscient ou inconscient, être connu du Moi ou en rester ignoré. Le pianiste qui sait un morceau par cœur, peut le jouer sans avoir conscience des mouvements de ses doigts, et même en s'occupant de pensées toutes différentes; mais le même musicien peut aussi jouer le même morceau plus lentement, et donner attention à chaque mouvement, de manière à en avoir une conscience distincte. Dans les deux cas cependant il jouera également par la seule force de l'habitude.

D'autres faits au contraire restent conscients alors même que l'habitude les a rendus plus rapides ou plus faciles. Ainsi les phénomènes du souvenir, le réveil des idées sous l'influence de l'association, sont incontestablement des résultats de l'habitude, ils s'accomplissent néanmoins avec conscience. Le mécanisme du rappel, de la suggestion, peut à la vérité échapper au Moi ; mais le mécanisme de la production des idées, lorsqu'elles se présentent pour la première fois et consciemment à l'esprit, ne lui échappe-t-il pas aussi dans le plus grand nombre des cas?

Ce qui a fait tomber la plupart des philosophes dans la confusion de l'habitude avec l'inconscience, c'est que très-souvent l habitude rend possible la suppression de certains phénomènes qui, originairement, servaient d'intermédiaires entre deux faits. Là où il y avait absence de ces phénomènes, on a cru qu'il y avait seulement inconscience. Supposons, par exemple, que l'idée A suggère l'idée B et que l'idée B de son côté éveille l'idée C; en vertu de l'association de ces trois termes, il s'établit par la répétition certains rapports d'adaptation et de coexistence entre A et C. Il en résultera à la longue que A pourra suggérer C et que C pourra suggérer A, alors même que B sera complétement absent. Des philosophes ont pensé qu'en pareil cas B existait dans l'esprit et toutefois restait inconscient. Mais c'est une supposition contredite par l'expérience et l'analogie : la main d'un ouvrier est nécessaire pour ajuster deux pièces d'un mécanisme; une fois l'adaptation établie, le mouvement d'une des deux pièces

met l'autre en jeu sans qu'il soit besoin désormais de l'intervention de l'ouvrier. Dans l'exemple de l'association des idées, l'intermédiaire B joue le même rôle que la main de l'ouvrier dans l'exemple du mécanisme. L'intervention de l'intelligence et de la volonté consciente est souvent nécessaire pour établir des adaptations d'un caractère réflexe entre des perceptions ou des excitations d'origine périphérique d'une part, et des mouvements, des gestes, des actes d'autre part; mais une fois ces adaptations établies, le geste peut suivre immédiatement l'excitation, sans que la force ait eu besoin de passer par le cerveau et par la conscience personnelle. Une grenouille décapitée et que l'on pince à la jambe, fera pour écarter l'obstacle un mouvement dont elle avait certainement contracté l'habitude à l'aide de son cerveau. Dans tous les cas le fait cérébral intermédiaire n'est pas seulement devenu inconscient, il est absolument supprimé.

Si l'on ne peut confondre l'habitude avec l'inconscience, on ne peut davantage assimiler la conscience au manque d'habitude; car un grand nombre de faits peuvent s'accomplir en nous pour la première fois sans que nous en ayons conscience. Nous prenons toujours le mot conscience dans le sens relatif au Moi. Les faits qui servent de points de départ à des habitudes des centres nerveux secondaires, restent étrangers au Moi et sont inconscients pour lui, alors même qu'ils sont absolument nouveaux. Mais dans le cerveau lui-même ne pourrait-il pas se produire, lorsque notre attention est absorbée par d'autres faits, certaines combinaisons d'idées entièrement neuves, certaines conceptions qui reparaîtront plus tard, dans la suite de nos pensées, sans que nous puissions nous rappeler quand nous les avons formées pour la première fois? Il peut y avoir dans la masse cérébrale plusieurs hypérémies locales et partielles qui ne se trouvent pas en continuité les unes avec les autres et forment par conséquent autant de consciences distinctes, dont chacune est inconsciente pour les autres et dont une seule cependant peut appartenir au Moi. Dans l'état de somnambulisme, certains sens peuvent recevoir des impressions nouvelles, l'individu peut penser, composer, inventer, trouver la solution d'un problème sans que le Moi en soit averti et sans qu'il en reste de traces dans le souvenir.

Les plantes peuvent acquérir des habitudes :

> Hæc quoque si quis
> Inserat, aut scrobibus mandet mutata subactis,
> Exuerint silvestrem animum, cultuque frequenti,
> In quascumque vices artes haud tarda sequentur.

Dira-t-on que la première fois qu'elles ont subi les modifications causées par la culture, elles en ont eu conscience? Dans le sens

absolu du mot nous l'accordons; oui, elles en ont eu conscience si l'on entend par là de simples sensations diffuses, discontinues, non coordonnées en un système personnel. Mais si l'on veut parler de connaissance, d'aperception distincte, si l'on veut attribuer aux plantes quelque chose comme le Moi des hommes et des animaux, nous ne pouvons plus l'admettre. La *Mimosa pudica* ferme ses feuilles chaque soir; si pendant quelque temps on la tient la nuit dans un lieu vivement éclairé et dans une cave pendant le jour, elle continue pendant quelque temps à veiller le jour malgré l'obscurité, et à dormir la nuit malgré la lumière; mais à la longue, elle contracte des habitudes nouvelles et on la voit s'accoutumer peu à peu à fermer ses feuilles pendant le jour et à les ouvrir pendant la nuit. Est-ce qu'elle a eu conscience, dans le sens de la personnalité intelligente, du changement de circonstances où on l'avait placée et de l'adaptation qu'elle a eu à accomplir ? Il y a eu peut-être dans ses différentes parties des sensations nouvelles, mais ces sensations n'ont pu constituer ni pensée, ni volonté; elles n'ont pu être rapportées à un centre, à un Moi. Nous expliquerons plus loin comment des adaptations de ce genre peuvent avoir lieu sans intelligence et sans finalité.

## III

Ainsi la conscience et l'inconscience, relativement à l'intelligence personnelle et au Moi, dépendent de tout autres conditions que de l'acquisition d'habitudes nouvelles d'une part, et de l'exercice d'habitudes acquises d'autre part. Quant à la volonté, loin d'exclure l'habitude ou d'être exclue par elle, elle l'implique nécessairement; et s'il est vrai que beaucoup d'actes habituels puissent être accomplis involontairement et parfois même, quand l'habitude est trop forte, en dépit d'une volonté contraire, il n'est pas moins vrai que tout acte volontaire suppose des habitudes acquises. Il suffit, pour se rendre compte de cette condition, de bien comprendre en quoi consiste la volonté. Nous avons plus d'une fois donné cette définition, que la volonté est la causation d'un acte par l'idée des conséquences ou du but de cet acte. Le rapport de l'acte avec la réalisation du but s'accomplit le plus souvent hors de nous par une série de faits ou de moyens auxquels nous pouvons rester étrangers. Mais l'acte qui est le premier de ces moyens, le point de départ de cette série, dépend de nous-mêmes et est, nous l'avons dit, lié à l'idée du but de ces

moyens. Comment serait-il lié à cette idée si ce n'est en vertu d'une habitude ou d'une adaptation acquise? Nous avons appris par expérience que l'acte A produit l'évènement B qui est suivi de l'évènement final, résultat ou but C. Les idées de A, de B, de C, sont donc associées dans l'esprit. Or nous avons déjà eu l'occasion de dire que sous l'influence de l'habitude, toute idée intermédiaire entre deux termes d'une série pouvait disparaître en laissant subsister un pouvoir de suggestivité réciproque entre les termes extrêmes devenus coexistants d'une manière constante. Il en résulte que l'idée de l'acte A peut suggérer l'idée du but C et qu'en sens inverse l'idée du but C peut également suggérer l'idée de l'acte A. C'est là le premier élément de la volonté.

Voici le second : en vertu d'autres habitudes, un acte peut être causé par la représentation ou l'idée qu'on en a. Il suffit, par exemple, d'avoir l'idée du bâillement, éveillée par la vue de gens qui bâillent, pour éprouver nous-mêmes le besoin de bâiller. L'habitude de nous percevoir nous-mêmes marchant, nous levant, ou nous arrêtant chaque fois que nous exécutons l'acte de marcher, de nous lever ou de nous arrêter, a établi un rapport qui peut, comme tous les autres, se renverser au point de vue de la suggestion, de manière à produire l'excitation de l'acte par la seule représentation qui en est éveillée dans l'esprit; il suffit, par conséquent, d'avoir l'idée de marcher, de nous lever, de nous arrêter pour qu'en vertu d'une adaptation entre les faits cérébraux et les mouvements musculaires, nous nous mettions à marcher, à nous lever, à nous arrêter.

Combinons maintenant ce second élément de la volonté avec le premier : l'idée du but C éveille l'idée de l'acte A ; l'idée de l'acte A, si elle a une force suffisante, devient la cause de l'exécution de l'acte A lui-même; l'acte A devient le point de départ d'une série d'événements intermédiaires indépendants de nous et dont la réalisation de C est le résultat final. Tout cela dépend d'habitudes : habitudes d'association entre certaines idées liées par des rapports de succession ou de coexistence constantes, et habitudes d'adaptation entre des idées et les actes dont elles sont la représentation. Nous ne pouvons vouloir qu'à la condition de prévoir; nous ne pouvons prévoir qu'à la condition de savoir et le savoir est une habitude de l'intelligence.

D'après cette manière de voir, la volonté est toujours un fait d'habitude; ce n'est jamais que l'exercice d'habitudes antérieurement acquises. « Les hommes, dit très-nettement Condillac, ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule. C'est pourquoi ils n'ont jamais

fait *avec dessein* que des choses qu'ils avaient déjà faites, sans avoir eu le projet de les faire. Ils n'ont pensé à faire des analyses qu'après avoir observé qu'ils en avaient fait; ils n'ont pensé à parler le langage d'action, pour se faire entendre, qu'après avoir observé qu'on les avait entendus. De même ils n'auront pensé à parler avec des sons articulés qu'après avoir observé qu'ils avaient parlé avec de pareils sons, et les langues ont commencé avant qu'on eût le projet d'en faire. C'est ainsi qu'ils ont été poëtes, orateurs, avant de songer à l'être; en un mot, tout ce qu'ils sont devenus, ils l'ont d'abord été par la nature seule [1]. »

M. Ad. Garnier a également soutenu cette thèse qu'on ne peut vouloir faire que ce qu'on a déjà fait involontairement. « Pour vouloir faire le bien, dit-il, il faut avoir l'idée du bien; pour vouloir employer un signe, il faut que l'idée du signe ait précédé la volonté..... .... L'action involontaire précède toujours l'action volontaire; car on ne regarde et on n'écoute qu'après avoir vu et entendu involontairement. Ecouter, c'est vouloir entendre, comment voudrait-on entendre, si on ne savait pas ce que c'est; et comment le saurait-on si on n'avait entendu involontairement?... Nous ne pouvons vouloir nous rappeler que l'objet dont nous avons déjà un souvenir vague et confus; car si nous n'en avions aucune idée, comment pourrions-nous vouloir l'évoquer?..... Le vouloir ne peut se prendre qu'à un acte que nous connaissons, et, pour le connaître, il faut que nous l'ayons déjà accompli [2]. »

Si nous passons au point de vue objectif, nous rappellerons qu'un de nos physiologistes les plus distingués, M. Luys, n'hésite pas à présenter la volonté comme une action réflexe cérébrale. D'après lui, « l'action motrice volontaire que l'on est habitué à considérer comme tout ce qu'il y a de plus spontané en nous, et comme l'expression la plus directe de la *personnalité* humaine, n'est, en définitive, au point de vue de sa genèse et de son évolution naturelle, qu'un phénomène subalterne, une action en retour enchaînée à une impression sensitive, à une émotion antérieure, à un ébranlement quelconque du *sensorium;* elle n'est, en un mot, dans son mécanisme intime, dans son mode de projection extrinsèque, qu'une *action réflexe* plus ou moins consciente, plus ou moins automatique, perfectionnée et amplifiée par le jeu propre des éléments cérébraux qui entrent dans sa constitution [3]. » Cette idée, que la volonté n'est

1. *La Logique*, 2e partie, ch. 3.
2. *Traité des Facultés de l'âme*, liv. V, ch. 2, § 2, et liv. VIII, ch. 2, § 3.
3. *Études de physiologie et de pathologie cérébrales. — Des actions reflexes du cerveau dans les conditions normales et morbides de leurs manifestations.* —

que la transformation, dans le cerveau, d'une excitation en réaction motrice, implique cette autre idée que la forme donnée à cette réaction et son mode de direction dépendent de la conformation du cerveau, c'est-à-dire que le cerveau reçoit du dehors une certaine quantité de force qu'il restitue au dehors, transformée conformément aux habitudes acquises de l'organe.

Il arrive souvent que la série de faits constituant un phénomène de volonté ne s'accomplit pas dans l'ordre que nous avons indiqué. Au lieu de présenter : 1° l'idée du but; 2° l'idée d'un moyen; 3° l'acte réalisant ce moyen, — l'ensemble des faits peut se produire de la manière suivante : 1° exécution du moyen, sous l'influence de causes accidentelles, autres que l'idée du but et que l'idée du moyen; 2° idée du moyen éveillée par l'aperception que nous en avons en l'exécutant; 3° prévision du but ou résultat suggérée par l'idée du moyen. Bien que dans ce cas ce ne soit plus l'idée de la fin qui cause l'acte, mais au contraire l'acte qui réveille l'idée de la fin, on désigne encore la série des faits sous le nom de la volonté; la volonté n'est alors que la prévision des conséquences d'un acte accompli par nous sous l'influence d'excitations quelconques. Au lieu de faire une chose parce que nous la voulons, nous la voulons parce que nous la faisons. Que de fois nous commençons machinalement un acte, et disons ensuite que nous voulons faire telle chose, qui sera précisément le résultat de cet acte! Un employé se lève le matin, s'habille et sort, sans que l'idée du lieu où il doit se rendre se soit présentée un seul instant à son esprit; si cependant un ami le rencontre et lui demande pourquoi il est sorti de si bonne heure, il répondra qu'il veut aller à son bureau. Un chasseur tire sur un perdreau qui se lève tout-à-coup devant lui; il a lâché tout d'abord la détente de son fusil à la seule vue du gibier, avant d'avoir eu le temps de se représenter l'idée de sa mort; si néanmoins on lui demande pourquoi il a tiré un coup de fusil, il répondra qu'il voulait tuer ce perdreau. Ainsi la volonté est tantôt un acte causé par l'idée de son but; et tantôt l'idée du but d'un acte éveillé par la conscience de l'accomplissement de cet acte. Tantôt nous agissons sous l'influence du raisonnement, et tantôt nous ne faisons que raisonner nos actes. Nicole disait avec beaucoup de justesse : « Ce n'est pas toujours la raison qui se sert des passions, mais les passions qui se servent de la raison pour arriver à leurs fins. » Mais dans un cas comme dans l'autre, l'habitude est la condition de tous les phénomènes, et rien n'est moins exact que d'oppo-

1 vol in-8°. J.-B. Baillière, 1874. — Voyez, dans la *Revue scientifique* du 8 janvier 1876, notre article sur l'Action réflexe cérébrale.

ser l'habitude à la volonté. Tous les faits d'habitude ne sont pas des faits volontaires; mais tous les faits volontaires sont nécessairement des faits d'habitude.

On nous objectera que très-souvent il nous arrive de vouloir des choses que nous n'avons jamais faites, et qu'il ne peut en pareil cas être question de l'habitude. Je veux aller à Londres où je ne suis jamais allé; je prends le chemin de fer et vais, pour la première fois de ma vie, m'embarquer à Calais. Il est certain que la série de faits intermédiaires entre ma résolution et mon arrivée à Londres, ne peut, si on la prend dans sa totalité, être considérée comme une habitude. Mais si on l'analyse, on trouve facilement qu'elle se résout dans une combinaison nouvelle de faits élémentaires dont chacun dépend d'une habitude. Ce qui est entièrement nouveau ne se trouve ni dans les actes, ni dans le rapport des actes avec les idées, mais seulement dans la combinaison des éléments d'un projet qui s'impose à la conscience avec un degré de force suffisante pour déterminer l'exécution des actes correspondants; chacun des détails de ma conduite pour faire le voyage une fois résolu se trouve lié par la force de l'habitude avec un des éléments du projet présent à mon imagination. Quant à la combinaison nouvelle des conceptions qui constituent ce projet, elle résulte de l'adaptation réciproque d'idées qui, existant auparavant en nous avec des relations différentes, ont été rapprochées par l'action simultanée de causes diverses et plus ou moins complexes.

## IV

On voit par ce qui précède que nous cherchons à faire saisir la notion d'habitude sous son aspect le plus général et dans son application la plus large. Nous lui donnerons une extension plus grande encore en faisant observer que l'habitude n'est pas nécessairement une disposition acquise par la répétition, comme le prétendent la plupart des physiologistes. Sur ce point du moins, nous sommes heureux de nous trouver d'accord avec M. Albert Lemoine : « La continuité, dit-il, ou la prolongation d'un mouvement, d'une action, d'une impression, d'un état quelconque est aussi propice que la répétition à engendrer l'habitude. Car, entre une action ou un état répété et un état ou une action prolongée, il n'y a de différence que dans les intervalles qui brisent la continuité dans le temps de cette action ou de cet état. De telle sorte qu'une manière d'être qui ne se serait

produite qu'une seule fois, mais qui se serait prolongée pendant une durée d'un jour, équivaut naturellement à la production vingt-quatre fois répétée à des intervalles quelconques du même état pendant une seule heure. Peut-être enfin faut-il ajouter à la répétition ou à la prolongation du mouvement, comme une cause aussi puissante de l'habitude, l'intensité du mouvement, la vivacité de l'impression ou l'énergie de l'effort.... Le second mouvement, qui ne peut résulter d'une répétition, puisqu'il n'a été précédé que d'un acte unique et premier dont il est lui-même la répétition, qui peut cependant expliquer le troisième et lui transmet, pour être indéfiniment augmentée, la force génératrice de l'habitude, quelle est à lui sa raison d'être et d'où lui vient sa puissance de préparer l'acte futur? Il faut de toute nécessité reconnaître qu'elles sont dans le premier acte, que le second est déjà, pour une part si faible que l'on voudra, un effet de l'habitude, sans qu'il résulte cependant de la répétition plus ou moins fréquente d'un même mouvement; mais qu'il suffit d'un premier mouvement pour créer le germe d'une habitude, auquel chaque mouvement ultérieur ajoutera quelque nouveau développement. » Ainsi la répétition ne fait que fortifier l'habitude; mais un acte, même quand il n'a été accompli qu'une seule fois, laisse déjà après lui, une disposition qui est le point de départ de l'habitude. Si le premier accomplissement ne créait déjà l'habitude, des milliers de répétitions ne pourraient lui donner naissance; car la répétition ne peut produire qu'une accumulation, et à cette accumulation chaque acte, même le premier, doit avoir contribué dans une certaine mesure. Aristote avait déjà fait remarquer que « certains esprits contractent en une seule impression, une habitude plus complète que d'autres par suite d'une répétition fréquente de la même impression. Il y a aussi des choses, ajoute-t-il, dont nous nous souvenons beaucoup mieux, pour les avoir vues une seule fois, que nous ne nous souvenons de certaines autres que nous avons vues souvent [1]. »

Si l'habitude ne peut être exactement définie par la répétition, elle ne peut l'être davantage au moyen des notions de tendance ou de penchant auxquelles un grand nombre d'auteurs cherchent à la ramener. M. Murphy, par exemple, qui a publié un livre intitulé : *L'habitude et l'intelligence* [2], définit l'habitude par « la *tendance* qu'ont certains faits à se répéter, ou, s'ils ne sont pas de nature à se répéter spontanément, à devenir du moins plus faciles par la répétition. » Nous pensons, au contraire, que la tendance ou le

1. *De memoria et reminiscentia*, c. II, § 3.
2. *Habit and intelligence*, London, 2 vol. in-8, 1869.

penchant, le besoin même doivent être expliqués par l'habitude, et non l'habitude par eux. Les expressions de tendance, de penchant donnent simplement à entendre que les conditions principales d'un phénomène étant déjà réalisées dans un individu ou un organe, il reste très peu de conditions à ajouter pour que l'accomplissement du phénomène s'ensuive; l'acte que nous avons le plus de tendance à accomplir à un moment donné est celui pour lequel il est nécessaire de faire intervenir le moins d'excitation. Cela n'est pas l'habitude, mais l'habitude correspond seulement à quelques-unes des conditions réalisées. La tendance se compose de l'habitude combinée avec un superflu de force disponible prêt à s'exercer sur un objet. L'acte ou l'accomplissement de la tendance résulte par conséquent : 1° de l'habitude; — 2° d'un superflu de force fourni par l'organisme ou par une excitation; — 3° d'une force ayant les caractères d'un objet sur lesquels agissent l'habitude et l'excitation et qui réagit sur elles. En somme trois éléments qu'on peut désigner ainsi : Faculté ou propriété, excitation et réaction. De ces trois éléments le premier seul peut être représenté par l'habitude.

Une autre notion qui a des relations intimes avec l'habitude est celle d'adaptation. Elle a été admirablement exposée par Herbert Spencer dans son traité de *Biologie* et ses *Principes de Psychologie*[1]. L'illustre philosophe anglais auquel nous emprunterons plus d'un fait, considère la vie en général et l'intelligence en particulier comme le résultat d'une adaptation incessante de l'individu à toutes les variations du milieu. Chaque changement du monde extérieur a en nous son retentissement; la conservation de l'individu est à ce prix. Si l'ensemble de tous ses éléments ne s'adaptait à chaque instant aux forces extérieures, sa cohésion se briserait et il serait détruit. Vivre, c'est se remettre perpétuellement en équilibre. Si le monde en dehors de nous ne changeait pas, nous n'aurions pas besoin de changer nous-mêmes, nous n'aurions même pas besoin de vivre pour nous conserver. Mais à chaque mouvement qui arrive jusqu'à nous, nous nous trouvons dans de nouvelles conditions d'existence auxquelles tous nos faits intérieurs sont obligés de se réajuster. L'évolution d'un être vivant n'est que l'adaptation de plus en plus parfaite, de plus en plus complexe, d'un système de mouvements hétérogènes constituant une individualité, avec tous les mouvements des autres êtres.

De cette manière d'interpréter la vie et l'intelligence résulte assurément une conception magnifique du monde, bien qu'il y manque

1. *The principles of biology*, 1864, 2 vol. in-8°. — *The principles of psychology*, 2 vol. in-8°, traduit en français par MM. Ribot et Espinas, 1874.

la notion de substance comme principe métaphysique; mais nous n'avons pas à exposer ici une telle doctrine. Quelque intimes que soient les rapports entre l'adaptation et l'habitude, envisager les choses sous le point de vue de l'habitude n'est pas la même chose que les considérer sous le point de vue de l'adaptation. L'adaptation, c'est la rencontre même des forces, leur causalité réciproque, leur efficience, l'opération mutuelle de leur changement; l'habitude est ce qui demeure après cette opération. L'adaptation est un événement, l'habitude un état. L'adaptation peut être une acquisition d'habitudes; l'habitude est toujours un résultat d'adaptations. L'habitude d'un être, c'est ce qu'il a (*habere*, *habitum*, *habitudo*), et comme ce qu'un être a en tant que manière d'être, ne peut se manifester que par sa manière de modifier ou de changer les autres êtres, nous dirons simplement que *l'habitude est, dans une force, sa manière de réagir sur les autres forces, manière de réagir qui résulte elle-même de l'action que les autres forces ont exercée antérieurement sur elle.*

## V

Quand deux forces se rencontrent, elles agissent l'une sur l'autre et se modifient réciproquement; elles s'adaptent nécessairement l'une à l'autre. Mais une fois ces modifications produites, chacune d'elles conserve une certaine manière d'être au point de vue de la direction et de l'intensité; elle la conserve jusqu'à ce qu'elle ait été modifiée différemment dans une nouvelle rencontre avec d'autres forces; c'est ce qu'on appelle inertie et que l'on présente ordinairement comme une propriété de la matière. Pour nous qui rejetons à l'égard de la matière toute idée de substantialité et ne reconnaissons en elle qu'une sensation, nous considérons au contraire l'inertie comme une propriété de la force, ou plutôt comme l'impossibilité pour toute force de se modifier, de se changer elle-même. On a plus d'une fois fait ressortir la relation intime de l'habitude avec l'inertie. Mais il y a, selon nous, dans l'habitude quelque chose de plus. La force modifiée reste encore de la force, c'est-à-dire que, dans le cas d'une rencontre avec une autre force, elle conserve le pouvoir de la modifier à son tour : c'est ce pouvoir de modifier qui est vraiment l'habitude et qui est déterminé par l'état de vitesse, d'intensité ou de direction que l'ensemble des événements antérieurs a imposé à cette force. Ainsi toute force modifie les autres de telle ou telle manière suivant qu'elle-même a été modifiée dans telle ou telle mesure.

Quand par exemple un être vivant reçoit une excitation quelconque, il emploie la force reçue dans cette excitation suivant son mode de développement ou de conformation, c'est-à-dire suivant les habitudes de fonctionnement que l'action du milieu a, graduellement et à travers des millions de générations, imposées à son organisme, en tenant compte des modifications que son existence personnelle y ont encore ajoutées.

Il est bon toutefois de faire observer que dans les corps nous ne nous trouvons pas seulement en présence de forces élémentaires, mais de systèmes de forces, et que ces forces réunies en systèmes sont adaptées elles-mêmes nécessairement les unes aux autres. Elles ne peuvent rester en cohésion qu'à la condition de s'être modifiées réciproquement : un corps même homogène, même inorganique, par cela seul qu'il forme un ensemble cohérent, résulte déjà des habitudes des éléments-forces qui le constituent, c'est-à-dire de leur manière d'agir et de réagir les uns sur les autres, et chacune de ces habitudes élémentaires résulte elle-même de l'action antérieure d'autres corps ou d'autres forces. Quand une force extérieure au système vient à le rencontrer, la modification qu'elle subit en intensité, en direction, en vitesse, est déterminée par la nature du corps, c'est-à-dire par l'ensemble des habitudes ou manières de réagir de ses éléments. Quand les corps sont organisés, la complication est plus grande; car il ne s'agit plus d'un système d'habitudes, mais d'un système de systèmes; et ces systèmes sont adaptés les uns aux autres comme dans la simple cohésion le sont les uns aux autres les éléments d'un corps; aux habitudes des éléments viennent s'ajouter par conséquent les habitudes des systèmes; ces habitudes de systèmes ne résultent à vrai dire que de nouvelles habitudes ou propriétés réactives des éléments se surajoutant aux manières d'être qu'ils possédaient déjà en tant que dernières parties constituantes de tel ou tel corps. Un organe n'est qu'un instrument relativement à l'ensemble des autres organes de la même individualité, c'est-à-dire qu'il subit leur action comme les autres subissent la sienne. Il agit sur les autres suivant sa conformation propre, et lui-même subit dans son fonctionnement l'influence des autres suivant leur conformation. C'est par ces habitudes des organes que l'être organique a son unité individuelle; il est composé de parties qui, dans leur fonctionnement, se conditionnent réciproquement, c'est-à-dire que les habitudes des unes ont pour conditions certaines habitudes des autres. Il y a par conséquent deux choses à considérer dans tout organisme : 1° la localisation d'habitudes spéciales dans chaque organe particulier; 2° le rapport d'adaptation de toutes ces habitudes particulières. Quand

une force extérieure se trouve en relation avec l'organisme, elle est modifiée par l'organe avec lequel elle se trouve en contact, suivant les habitudes de cet organe, mais seulement dans les limites où les habitudes du reste de l'organisme permettent à cet organe particulier d'exercer ses fonctions. En même temps cette force extérieure agit de son côté d'une certaine manière sur l'organe; elle lui impose une modification, et alors de deux choses l'une : ou bien cette modification nouvelle de l'organe peut coexister avec les habitudes du reste de l'organisme, ou bien elle ne le peut pas. Dans le premier cas, la série des changements ne s'étend pas plus loin; dans le second cas, au contraire, une adaptation nouvelle des habitudes de l'organisme devient nécessaire; l'organe modifié impose une modification aux autres organes; ceux-ci modifiés à leur tour réagissent sur lui autrement qu'ils ne le faisaient auparavant et souvent même réagissent sur lui de manière à lui faire reprendre son état antérieur. Ainsi une lutte s'engage entre la force extérieure et l'organisme; si la première a assez de pouvoir pour triompher, l'organisme reste changé par elle et a contracté une habitude nouvelle; si, au contraire, elle n'a pas un pouvoir suffisant, l'organisme partiellement et momentanément troublé, revient plus ou moins vite à son équilibre antérieur. Quand la force est de nature à imposer des modifications à un organe malgré la résistance de l'organisme entier, et que cet organisme ne peut s'adapter à cette modification nouvelle, il se trouve détruit.

Dans les organismes vivants, nous sommes en présence d'une complication plus grande encore, parce qu'aux deux sources de mouvements consistant, l'une dans les habitudes anciennes des organes, l'autre dans les excitations qui viennent les modifier, s'en ajoute encore une troisième qui consiste dans les mouvements de nutrition, d'assimilation et de désassimilation. Mais cette dernière espèce de mouvements se subordonne aux deux premières : quand les deux premiers mouvements de cohésion et d'excitation combinés deviennent plus intenses, la nutrition s'accroît en vitesse, à moins toutefois que les matériaux nutritifs ne viennent à manquer, comme il arrive dans le cas de la fatigue. De même, au point de vue de la forme, quand la résultante des mouvements de cohésion et d'excitation amène un changement dans la disposition relative des parties d'un organe, la nutrition s'accomplit suivant cette disposition nouvelle ; quand cette modification nouvelle devient permanente, l'assimilation et la désassimilation se continuent dans la mesure et suivant la forme que l'excitation avait imprimées à l'organe, à moins qu'une cause intercurrente ne vienne troubler ce nouvel équilibre. Ce phénomène, que nous pourrions appeler en quelque sorte l'inertie de la

nutrition, devient, par conséquent, une des conditions de la conservation de toute habitude acquise.

S'il est vrai que la fonction dépende de l'organe, on a dit avec non moins de raison que c'est la fonction qui donne naissance à l'organe. L'organe s'est accru ou perfectionné, en effet, par la combinaison de ses manières d'être acquises avec des forces venant du dehors et qui ont modifié son exercice en intensité ou en direction, en quantité ou en qualité. De ces modifications successives, il en est qui ont disparu avec l'excitation elle-même, par suite des réactions des autres organes ; mais il en est d'autres qui ont été conservées au moins en partie, et ce sont ces modifications partielles qui, s'ajoutant les unes aux autres, ont amené l'organe à l'état où il se trouve actuellement. Un organe n'est, en dernière analyse, que de la force accumulée.

On sait que tous les organes s'accroissent par l'exercice, et il est à peine nécessaire de rappeler les exemples bien connus des bras du forgeron ou de la jambe du danseur ; personne n'ignore que le cœur s'hypertrophie quand il a à surmonter un obstacle dans le système vasculaire, et que les gencives durcissent chez ceux qui sont forcés de mâcher leurs aliments sans le secours des dents.

Pour expliquer cette augmentation de l'organe par l'exercice, Herbert Spencer nous paraît avoir attaché une trop grande importance à l'hypérémie et à l'afflux du sang dans l'organe exercé. Selon nous, cet afflux du sang est une conséquence et non la cause de l'accroissement. Spencer soutient que l'augmentation dans une fonction présuppose une augmentation dans les autres fonctions qui sont ses conditions. Un travail supplémentaire imposé à un muscle implique, selon lui, un travail supplémentaire dans les ramifications artérielles qui lui fournissent le sang, ainsi qu'aux veines plus ou moins larges qui servent à l'écoulement de ce sang et des matériaux usés; si l'organe, après l'exercice, se maintient dans un état d'accroissement, c'est qu'un afflux extraordinaire de sang doit continuer pendant quelque temps à être envoyé à un organe qui a été exercé d'une manière extraordinaire, et quand cet exercice extraordinaire a été longtemps continué, il en résulte un accroissement permanent de vascularisation.

Nous sommes disposé à renverser les termes de cette explication. Si elle était rigoureusement exacte, il faudrait admettre qu'une excitation, avant de mettre en jeu un organe, dût modifier d'abord la circulation et l'état des vaisseaux qui règlent le cours du sang dans cet organe. Il nous paraît plus simple de ne voir dans l'hypérémie qu'un fait secondaire, une conséquence ; nous croyons que c'est l'ex-

citation seule qui augmente l'organe et que cette augmentation provoque ensuite un afflux du sang. De plus, ce n'est pas, selon nous, la permanence d'un excès de vascularité qui maintient l'accroissement après l'exercice accompli ; c'est, au contraire, le maintien de l'accroissement de l'organe qui entretient l'hypérémie.

Que se produit-il en effet dans un organe sous l'influence d'une excitation? Un accroissement de mouvement, un écartement des molécules, une augmentation de volume, en un mot une dilatation semblable à celle qui est produite par la chaleur. La force surajoutée à l'organe lui donne le moyen de triompher dans une certaine mesure de la résistance et de la pression exercée par les organes voisins. Cette dilatation et cette diminution de pression suffisent pour expliquer l'hypérémie locale ; le sang afflue de lui-même en plus grande quantité entre les éléments des tissus. Quand l'augmentation de l'organe persiste, il n'y a pas de raison pour que l'augmentation de vascularité ne persiste point également, dans la mesure du moins de ce qui reste d'accroissement. Car il est bon de faire observer qu'après un travail supplémentaire, l'organe ne conserve pas, lorsque l'excitation cesse, toute la quantité d'accroissement qu'il avait pendant l'exercice, mais seulement une partie.

Mais d'où vient que cette partie plus ou moins considérable d'accroissement subsiste après l'excitation ? C'est, nous l'avons dit, en vertu de l'inertie, et non-seulement de l'inertie de la conformation de l'organe, mais aussi de l'inertie de la nutrition. Car nous avons déjà expliqué comment le mouvement d'assimilation et de désassimilation, une fois commencé, continue avec la même vitesse et suivant la même forme, jusqu'à ce qu'il soit troublé par une cause quelconque.

D'où vient enfin la mesure suivant laquelle un accroissement subsiste? Elle dépend, selon nous, de la quantité de force qui, dans l'excitation, a été employée à modifier l'adaptation des organes voisins, de telle façon qu'ils ne réagissent plus de la même manière sur l'organe qui a été accru et exercé. Si cette réaction n'a plus assez de force pour détruire dans l'organe l'augmentation de mouvement produite par l'excitation, on comprend que cette dernière subsiste et qu'elle subsiste en raison inverse de la réaction.

Il est facile maintenant de déterminer les conditions nécessaires pour qu'une habitude s'établisse. Car ce que nous venons de dire des changements de quantité s'applique également aux changements qualitatifs qui ne sont, en somme, que des changements de complexité. Il y a les conditions d'excitation, qui sont essentiellement positives, et les conditions de nutrition, qu'on peut considérer comme négatives.

Parlons d'abord de l'excitation. Il faut qu'elle ait assez de force pour pénétrer jusqu'à l'organe dont elle doit augmenter les mouvements élémentaires, suivant certains rapports de direction. Il faut, en outre, qu'elle puisse lui donner la force de vaincre la résistance que cette augmentation de mouvement rencontrera de la part des autres organes. Il faut enfin qu'elle ait assez d'intensité pour se communiquer en partie à ces autres organes, de manière à les changer eux-mêmes et à leur imposer une manière d'être qui leur permette de rester en équilibre avec l'augmentation de mouvement dans l'organe exercé. Si cette dernière condition pouvait être remplie d'une manière complète, l'habitude serait créée du premier coup. Mais le plus souvent l'excitation n'a pas une force suffisante, et elle est obligée de suppléer à ce qui lui manque en intensité par la fréquence de ses répétitions. A chaque répétition, de nouvelles résistances peuvent être détruites et l'excitation reprend l'œuvre commencée ; l'organe exercé ne trouve pas toujours, à chaque nouvel exercice, les organes voisins affectés de la même manière ; il oblige, par conséquent, d'autres groupes de faits à se mettre en adaptation avec lui-même, et il ne supprime pas seulement les réactions dans un cas déterminé, mais il finit par supprimer celles qu'il pourrait avoir à subir dans tous les cas possibles. Comme chaque fois l'exercice trouve plus de facilité à s'accomplir, en raison de ce qui a été accumulé dans les reproductions précédentes, une partie de la force employée les autres fois à vaincre le plus prochain obstacle peut dorénavant pénétrer plus loin et aller modifier de nouvelles couches organiques.

La prolongation d'une excitation agit de la même manière que sa répétition, car elle équivaut à un renouvellement incessant de force venant du dehors. D'un autre côté, les répétitions du même fait sont d'autant plus efficaces qu'elles sont moins éloignées les unes des autres ; quand de trop grands intervalles les ont séparées, des excitations d'un ordre différent ont pu détruire la modification imprimée à l'organe et la remplacer par une autre.

Quant à la nutrition, nous avons dit que c'était une condition négative. Nous entendons par là que, si les matériaux réparateurs du sang n'affluent pas dans l'organe en quantité assez considérable pour permettre aux mouvements d'assimilation et de désassimilation de s'accélérer proportionnellement à l'augmentation d'exercice de l'organe, cette augmentation ne peut pas avoir lieu ; l'excitation est comme non avenue, et la force qu'elle introduisait dans l'organisme doit prendre un autre cours. C'est un fait bien connu que, dans les moments d'épuisement, c'est-à-dire quand la dépense de matériaux a

excédé la réparation, la mémoire retient moins parfaitement, et que les efforts intellectuels ne profitent plus. Il est inutile d'étudier quand la tête est fatiguée. Après plusieurs heures consacrées à écouter de la musique, les derniers airs restent bien moins gravés dans la mémoire que les premiers; de même après plusieurs heures passées dans un musée, les derniers tableaux que nous voyons laissent en nous, toutes proportions gardées, des impressions beaucoup moins profondes que les premiers. Le contraire se produit après des moments de repos ou d'ennui, après un bon repas, dans les dispositions de gaieté et de bonne humeur, toutes les fois en un mot que nous avons en nous un superflu de forces disponibles. En ce cas, les objets les plus insignifiants laissent en nous des traces ineffaçables. C'est à cause de la diversité de nos dispositions au point de vue des conditions de nutrition que le souvenir de détails sans importance nous revient quelquefois plus facilement que celui d'événements beaucoup plus graves.

L'importance de l'attention pour l'acquisition des habitudes s'explique par une combinaison de la condition positive d'excitation et de la condition négative de nutrition. L'attention étant une hypérémie locale, volontaire ou involontaire, elle favorise l'exercice des organes vers lesquels elle se porte et peut contribuer à la conservation des modifications qu'ils ont subies. Mais en revanche, comme toute hypérémie locale ne peut avoir lieu qu'au détriment de l'afflux du sang dans d'autres organes, l'attention nuira à l'acquisition d'habitudes là où elle n'est pas dirigée. Il faut, par conséquent, pour qu'une excitation produise un effet durable, qu'elle commande l'attention et l'empêche de se porter, dans le même moment, vers d'autres impressions. Ainsi, des impressions simultanées se nuisent réciproquement, à moins de s'unir pour former une conception d'ensemble. Nous conservons par exemple le souvenir d'une promenade sur un lac, du son lointain des cloches, de la présence d'une personne chérie et d'une conversation intéressante, toutes impressions qui, ressenties simultanément, deviennent les éléments d'un souvenir total dont chacun aura la propriété de réveiller les autres. Mais toutes les impressions qui, dans le même moment, seront arrivées jusqu'à nous sans attirer notre attention absorbée, ne laisseront dans le cerveau absolument aucune trace.

## VI

L'habitude, étant la permanence d'une manière d'être, exclut la sensibilité, c'est-à-dire le plaisir et la douleur, qui accompagnent au contraire le changement des manières d'être, l'acquisition ou la destruction des habitudes. Nous avons montré ailleurs [1] que le plaisir était, dans une force, la conscience de son augmentation, que la peine était au contraire la conscience de l'amoindrissement. Quand une idée est enracinée dans notre esprit, au point de ne plus exiger, pour être reproduite par l'imagination, qu'une très-faible excitation, cette représentation affecte très-faiblement la sensibilité, tandis que l'introduction d'une idée entièrement nouvelle et capable de modifier les rapports de nombreux groupes de pensées, s'accompagne ordinairement d'un vif sentiment de plaisir ou de joie. Une mode nouvelle nous fait rire ; quand nos associations d'idées se sont adaptées et modifiées d'après elle, elle ne nous affecte plus en aucune manière. On se fait peu-à-peu à la laideur de certains visages qui finissent par n'avoir plus rien de désagréable. On s'accoutume aux saveurs, aux odeurs au point qu'elles nous laissent complétement indifférents, alors même que nous continuons à les percevoir distinctement. « Mon sachet de fleurs, disait Montaigne, sert d'abord à mon nez; mais après que je m'en suis servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. » Ceux qui aiment la jouissance causée par l'usage des liqueurs fortes, sont obligés d'en augmenter constamment les doses, et ceux d'ailleurs qui sont dirigés dans leur conduite par le goût exclusif du plaisir ne tardent pas à être poussés vers des raffinements destinés à compenser les effets de l'accoutumance sur la sensibilité.

Dans son mémoire sur l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser* couronnné par l'Institut en 1802, Maine de Biran mettait déjà en relief, avec une sagacité remarquable, ce caractère très-important de l'habitude, qui jette une si vive lumière sur la nature du plaisir et de la douleur. Il montrait que sous l'influence de la répétition, toutes nos facultés se développent et se perfectionnent comme *mouvements*, tandis qu'elles s'affaiblissent et se dégradent comme *sentiments*. « Lorsqu'une cause d'impression, disait-il, a agi assez longtemps et assez fortement sur un organe, elle en a changé l'état, élevé d'abord

1. *Théorie scientifique de la sensibilité*, 1 vol. in-18, de la *Bibliothèque scientifique internationale*.

le ton relatif; mais d'un autre côté, le principe sensitif a élevé les forces du système pour le mettre, pour ainsi dire, au niveau de cette excitation et conserver le même rapport qu'auparavant; il persiste pendant un certain temps dans cette détermination; si, pendant qu'elle dure encore, la même cause vient à agir de nouveau, il est évident qu'elle devra produire moins de changement que la première fois, puisqu'elle trouve l'organe et le système montés d'avance, en partie, au ton où elle tend à les porter, et qu'elle altère par conséquent bien moins le rapport des forces; la sensation sera donc moins vive. Plus les répétitions seront fréquentes et se succèderont dans de courts intervalles, plus les effets se rapprocheront de ceux de la continuité. Si les intervalles étaient assez longs pour que le système et l'organe fussent revenus à leur état primitif, il est simple que la sensation répétée serait comme nouvelle ».

Nous avons montré, dans notre étude *Sur la sensibilité*, que si l'habitude émousse les sentiments, elle expose néanmoins, lorsqu'elle est détruite, à faire ressentir une peine d'autant plus vive que sa destruction est plus complète ou plus rapide, ou qu'elle-même avait plus de force et de solidité. Ainsi les habitudes qui sont les plus invétérées et dont l'exercice par conséquent nous affecte le moins, sont justement celles dont l'altération, le dérangement nous feront le plus de peine. Nous n'éprouvons guère de plaisir dans la simple conservation de nos organes qui ne sont que des combinaisons d'habitudes; et cependant quand ces organes sont blessés, lésés d'une manière quelconque, nous pouvons endurer de terribles souffrances. Cela tient à ce que la simple conservation d'une manière d'être acquise ne suppose pas d'accroissement nouveau de la force, ce qui est le plaisir même, tandis que la destruction de ce même état implique une diminution de la force; or la conscience de cette diminution n'est pas autre chose que la douleur. Deux personnes ayant l'habitude de vivre ensemble peuvent ne plus goûter de plaisir dans leurs relations ordinaires, et néanmoins la séparation leur sera très-pénible. Nous pouvons même nous habituer aux défauts d'abord désagréables des gens avec lesquels nous vivons, à tel point que nous serions exposés à être péniblement affectés, si ces défauts venaient subitement à disparaître. On n'éprouve aucune émotion à habiter son pays natal, mais souvent la nostalgie nous prend, quand nous l'avons quitté. Le goût, l'odorat deviennent insensibles à l'action répétée de substances stimulantes, telles que les liqueurs fortes, le tabac; mais en même temps ces substances donnent naissance à des besoins impérieux, et nous souffrons dès que nous en sommes privés.

Les vieillards ont plus d'habitudes acquises que les jeunes gens, et

le manque de souplesse de leurs organes ne leur permet guère d'en acquérir de nouvelles; aussi ont-ils la sensibilité moins vive et trouvent-ils moins d'occasions de goûter des plaisirs. Ils ont déjà beaucoup de peine à conserver ce qu'ils ont de force; ils sont exposés sans cesse à voir leurs fonctions empêchées de s'exercer; c'est pourquoi ils trouvent surtout leur bien à éviter la souffrance, et ils doivent se résigner à un bonheur purement négatif dont la jeunesse ne saurait s'accommoder.

Le plaisir, que nous avons défini ailleurs comme la conscience d'une augmentation de force, pourrait être défini également, dans un grand nombre de cas, la conscience de l'acquisition d'une habitude. La douleur, qui est au contraire la conscience d'une diminution de force, accompagne la destruction totale ou partielle de l'habitude qui n'est que de la force accumulée.

## VII

Une des difficultés les plus grandes que présente la théorie de l'habitude, c'est l'explication de ses intermittences. Les facultés, les fonctions qui sont des habitudes, ne s'exercent pas toujours d'une manière continue. Leur exercice s'interrompt, quelquefois pendant longtemps, puis il reprend sous l'empire de certaines circonstances. Dans l'intervalle, le même organe peut servir à des fonctions différentes. On s'est demandé ce que pouvait devenir l'habitude, ou la manière d'être acquise, dans les moments où elle cesse de se manifester à nous. N'y a-t-il pas une contradiction entre la permanence qu'on lui attribue et cette disparition momentanée ? On a répondu que le fait d'habitude subsistait en pareil cas à l'état latent. C'est résoudre le problème au moyen d'un mot qui aurait besoin lui-même d'être expliqué.

Comme ces intermittences se présentent dans les organes en raison de leur complication, nous pouvons les étudier dans les fonctions les plus élevées et notamment dans les facultés intellectuelles. Puisqu'on admet généralement aujourd'hui que la mémoire est fondée sur l'habitude, nous pouvons chercher ce que devient une idée dans l'esprit en attendant que nous nous la rappelions, et l'explication servira tout aussi bien à l'habitude de marcher, au talent de jouer d'un instrument, en un mot à toutes les fonctions qui ne se réveillent que dans des conditions semblables à celles où nos idées se reproduisent.

On considérait autrefois la mémoire comme une sorte de magasin

où les matériaux s'accumulaient et où la pensée venait à son gré choisir ceux dont elle avait besoin. Cicéron la comparait à un trésor, *thesaurus omnium rerum*, où tout se trouvait déposé et rangé. « Hæc omnia recipit, disait saint Augustin, recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriæ recessus; quæ omnia suis quæque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic præsto sunt, cogitationi reminiscenti eas » [1].

D'après cette théorie, les faits de mémoire, en d'autres termes tout ce que nous retenons resterait permanent en nous, alors même que nous ne nous en apercevrions point. La doctrine moderne de l'inconscience devait naturellement fournir un appui considérable à cette manière d'expliquer la permanence de l'habitude sous ses intermittences. Nous nous contenterons de citer Cudworth, Bossuet, H. Schmid [2], Sir William Hamilton [3], Carpenter [4]. M. Bouillier aussi a cherché dans ses derniers ouvrages à montrer dans l'inconscience le principe de conservation des souvenirs : selon lui, « ce n'est as assez de dire qu'il n'y a pas d'idée qui ne laisse après elle quelque trace; il faut dire qu'en réalité il n'y a pas d'idée, du moins parmi celles que la mémoire pourra rappeler un jour, qui sorte de notre esprit. Nulle idée n'en sort, mais toute idée devient, plus ou moins longtemps ou même pour toujours, insensible, par l'affluence d'idées nouvelles, par l'attention que l'âme porte sur d'autres idées et d'autres objets, et qu'elle accorde plutôt à ce qui la frappe actuellement qu'à ce qui l'a frappée. Telle est, à ce qu'il nous semble, l'unique raison de la possibilité de la mémoire et de l'association des idées. Se souvenir, c'est de nouveau avoir conscience de ce qui n'a pas cessé d'exister dans notre âme. Ainsi, en des couches diverses et des quantités innombrables, dorment, pour ainsi dire, dans le fond de notre âme, toujours liées les unes aux autres, suivant l'ordre de leur production, des idées anciennes qui demeurent insensibles, jusqu'au jour où, par suite de quelque circonstance nouvelle, quelque effet d'attention vienne les éveiller et les mettre en lumière ».

Si les philosophes n'avaient pas éprouvé, en général, une aussi vive répugnance à reconnaître l'existence de l habitude dans le monde inorganique aussi bien que chez les êtres vivants, ils auraient plus facilement compris qu'une telle explication n'est en aucune façon nécessaire. Une porte peut être ouverte ou fermée, ce sont là

1. *Confessions*, l. X, c. 8.
2. *Versuch einer Metaphysik der inneren Natur.*
3. *Lectures on Metaphysics*, lect. XXX.
4. *Principles of mental physiology.*

des habitudes qui se manifestent dans telle ou telle condition ; on n'a jamais eu l'idée cependant de soutenir qu'elle reste inconsciemment fermée alors qu'elle est ouverte. Quand il ne pleut plus, l'eau ne coule point dans les gouttières et les ruisseaux ; mais elle recommence à y couler dès qu'il pleut, c'est-à-dire dès que les conditions nécessaires sont remplies; s'est-on jamais avisé de dire que dans l'intervalle elle n'a pas cessé de couler à l'état latent? Gassendi a très-ingénieusement comparé l'habitude et la mémoire à un papier qui reprend facilement les plis suivant lesquels il a été plié antérieurement. « *Concipi charta valeat plicarum innumerabilium, inconfusarumque et juxta suos ordines, suasque series repetendarum capax. Scilicet ubi unam seriem subtilissimarum induxerimus, superinducere licet alias, quæ primam quidem refringant transversum et in omnem obliquitatem; sed ita tamen ut dum novæ plicæ plicarumque series superinducuntur, priores omnes non modo remaneant, verum etiam possint facili negotio excitari, redire, apparere, quatenus una plica arrepta cœteræ, quæ in eadem serie quadam quasi sponte sequuntur* [1]. » Cette comparaison donne assez bien l'idée d'habitudes contractées, dont l'exercice revient avec plus de facilité, mais sans qu'aucun exercice ait lieu dans les intervalles de l'acquisition et du souvenir. On dit du reste, en parlant d'une habitude, que le pli en est pris. Mais pendant que le papier est plié d'une manière, sera-t-il juste de soutenir qu'il reste à l'état latent plié d'une autre manière? Est-ce que les muscles de nos jambes continuent à exécuter, sans que nous en ayons ni conscience ni perception, les mouvements ordinaires de la marche, alors même que nous sommes assis? Est-ce que les organes de la mastication, les mâchoires et les dents, continuent à mâcher alors même que nous avons conscience de leur repos? Est-ce que, pendant le sommeil, notre intelligence continue à fonctionner comme si nous ne dormions point?

Dans tous les faits visibles d'organisation et d'habitude, il est facile de constater que l'organisation et l'habitude n'ont pas besoin, pour se conserver, de rester perpétuellement en exercice soit consciemment, soit inconsciemment. Après des intervalles de repos qui peuvent être très-considérables, l'habitude ou la fonction organique recommencent de nouveau à se manifester sous l'influence d'une causalité déterminée. On n'a aucune raison de supposer qu'il en est autrement pour les habitudes cérébrales dont l'observation microscopique n'a pu encore saisir le mécanisme dans tous ses détails. Non-seulement la permanence inconsciente des faits de mémoire est une

1. *Physica*, sect. 3, *membr. post.*, lib. VIII, c. 3.

hypothèse toute gratuite, mais nous avons pour la rejeter les motifs les plus solides. Le premier est que le même organe est propre à plusieurs fonctions, et que le même élément organique peut devenir le sujet d'habitudes diverses, se manifestant tour-à-tour suivant la diversité des circonstances. Le même muscle peut entrer en jeu dans les mouvements les plus différents, et contribuer à donner à un seul et même membre des directions opposées. La même main, qui a contracté l'habitude d'écrire, peut aussi jouer du piano, tourner les feuillets d'un livre, porter des aliments à la bouche, et servir encore à mille autres gestes qui sont tous fondés sur des habitudes. Mais elle ne peut être employée que pour une seule de ces habitudes à la fois. Quand elle est à l'une, elle ne peut se prêter à une autre. Il doit en être de même, tout porte à le présumer, de l'organe cérébral; là le même élément, la même cellule doit tantôt recevoir un mouvement, tantôt en subir un autre; mais il est impossible qu'elle en ait plusieurs à la fois, et cette impossibilité nous paraît exclure la théorie de la présence perpétuelle dans l'esprit de toutes les idées conservées par la mémoire.

Nous avons encore une autre raison de repousser cette hypothèse. La seule pensée de tout ce qu'il faudrait d'énergie inconsciente pour conserver en acte tous les phénomènes intellectuels que le souvenir pourrait reproduire à un moment quelconque, serait de nature à donner le vertige. Conçoit-on par exemple ce qu'exigerait la conservation d'un seul air de musique? il faudrait que chaque note restât continuellement en vibration dans le cerveau, et que toutes les notes successives se missent en coexistence. Que dirons-nous du musicin de profession qui est capable de retrouver des milliers d'airs dans sa mémoire?

Condillac a eu, sur cette question, des vues diamétralement opposées à celles des philosophes qui sont partisans de la conservation inconsciente des habitudes intermittentes : « J'ai souvent ouï demander, dit-il, ce que deviennent les idées dont on cesse de s'occuper? Où se conservent-elles? d'où reviennent-elles lorsqu'elles se représentent à nous? Est-ce dans l'âme qu'elles existent pendant ces longs intervalles où nous n'y pensons point? Est-ce dans le corps? A ces questions, et aux réponses que font les métaphysiciens, on croirait que les idées sont comme toutes les choses dont nous faisons des provisions, et que la mémoire n'est qu'un vaste magasin. Il serait tout aussi raisonnable de donner de l'existence aux différentes figures qu'un corps a eues successivement, et de demander : Que devient la rondeur de ce corps lorsqu'il prend une autre figure? Où se conserve-t-elle? Et lorsque ce corps redevient rond, d'où lui vient sa rondeur?

Les idées sont, comme les sensations, des manières d'être de l'âme. Elles existent tant qu'elles la modifient; elles n'existent plus dès qu'elles cessent de la modifier. Chercher dans l'âme celles auxquelles je ne pense point du tout, c'est les chercher où elles ne sont plus : les chercher dans le corps, c'est les chercher où elles n'ont jamais été? Où sont-elles donc? Nulle part.

Ne serait-il pas absurde de demander où sont les sons d'un clavecin, lorsque cet instrument cesse de résonner? Et ne répondrait-on pas : ils ne sont nulle part. Mais si les doigts frappent le clavier, et se meuvent comme ils se sont mus, ils reproduisent les mêmes sons.

Je répondrai donc que mes idées ne sont nulle part lorsque mon âme cesse d'y penser, mais qu'elles se retraceront à moi, aussitôt que les mouvements propres à les reproduire se renouvelleront [1]. »

Nous pensons que pour donner la véritable explication des habitudes intermittentes chez les êtres vivants, il faut se placer à égale distance de ceux qui présentent les faits habituels comme demeurant dans l'organisme à l'état latent ou inconscient, et ceux qui les considèrent au contraire comme n'y laissant aucune trace pendant les intervalles de leur reproduction. Un fait important nous met sur la voie de la théorie véritable; c'est que tous les faits intermittents ne se reproduisent que sous l'influence de certaines excitations ou par suite de l'accomplissement de certaines conditions. Il faut donc considérer les phénomènes habituels de cette espèce comme résultant de la combinaison de deux éléments : 1° une manière d'être de l'organisme; 2° un complément de force venant du dehors. Si ce complément vient à manquer, la manière d'être permanente de l'organe n'en disparaît pas pour cela; seulement elle est insuffisante pour produire à elle seule tel phénomène; mais en même temps elle peut entrer en combinaison avec d'autres forces, d'autres conditions, et servir, dans l'intervalle, à la production de faits tout différents. C'est ainsi que tel muscle accomplira telle fonction sous l'influence de telle excitation, et telle autre fonction sous l'influence d'une excitation différente. Et cependant dans les deux cas il y a bien l'habitude; car la propriété pour les tissus musculaires de combiner leurs mouvements avec d'autres mouvements reçus dans une excitation de manière à produire tel ou tel résultat, est bien une manière d'être acquise.

Il en est de même pour les idées. Tous les éléments constituants des zones corticales du cerveau ont des manières d'être et de réagir;

1. *Logique*, part. I, ch. 9.

mais cela ne suffit pas pour qu'il y ait actuellement idée. Il faut qu'une excitation quelconque vienne ajouter son mouvement momentané aux mouvements de nutrition ou autres dont ces mêmes éléments étaient déjà les sujets. L'idée est la résultante de cette combinaison, et elle peut arriver jusqu'au moi conscient, si d'autres conditions sont encore remplies. Quand nous ne pensons plus l'idée, elle n'existe plus même à l'état latent ; mais il y a seulement une de ses conditions qui reste permanente, et qui sert à expliquer comment, avec le concours d'autres conditions, la même pensée peut se renouveler. D'un autre côté, cet élément permanent peut entrer en combinaison avec des excitations diverses et, dans chaque cas, donner naissance au réveil d'idées différentes. Nous ne pouvons par conséquent partager l'opinion de ceux qui prétendent que dans le cerveau, il y aurait autant de cellules que d'idées et expliquent l'intermittence par cette hypothèse que tantôt certaines cellules seraient excitées et tantôt ne le seraient pas. Une seule et même cellule peut être l'organe de mille pensées différentes. Chacune a sa conformation propre, déterminée par toutes les actions dont elle a subi antérieurement l'influence et par toutes les nécessités d'adaptation qui lui ont été imposées ; cette conformation persiste à travers tous les mouvements de nutrition et de réparation, qui d'ailleurs sont réglés par elle ; suivant cette même conformation, elle se trouve douée d'un mouvement déterminé au sein de la cohésion cérébrale ; mais à chaque instant d'autres mouvements communiqués par les cellules voisines, viennent s'ajouter à ce mouvement fondamental, et l'idée jaillit de la combinaison.

A proprement parler, la mémoire conserve seulement un des éléments d'une idée ; pour que l'idée même soit reproduite, il faut qu'un complément d'énergie vienne s'y ajouter. En attendant, l'élément conservé peut entrer dans la reproduction d'autres idées. Ainsi le renouvellement d'un fait habituel intermittent suppose la réunion de deux conditions : d'une manière d'être permanente qui est l'habitude proprement dite, et d'une excitation qui la complète. A ces deux conditions nous pouvons en ajouter une troisième qui est la condition de nutrition ; cette condition joue ici le même rôle négatif que dans l'acquisition et la conservation des manières d'être. Si les matériaux réparateurs sont insuffisants, l'excitation ne peut produire son effet. On a constaté que la vigueur de la mémoire dépendait du degré de richesse du sang ou de l'énergie de la circulation. Quand le sang n'arrive au cerveau que pauvre ou peu abondant, les souvenirs deviennent vagues, et l'on voit dans des cas de prostration extrême, des personnes anémiques oublier où elles sont et

même qui elles sont. Oublier, c'est manquer d'une des conditions nécessaires pour le rappel. C'est ainsi que dans l'état de grande faiblesse, nous ne pouvons plus exécuter même les actes dont nous avons le plus l'habitude. Quand nous ne pouvons nous rappeler un objet, il est inutile de nous livrer à des efforts qui ne servent qu'à nous épuiser davantage; le mieux est au contraire de nous livrer quelque temps au repos et de laisser aux matériaux nutritifs le temps de s'accumuler. L'attention dirigée vers un objet, produit une hypérémie locale, qui pourrait en faciliter le réveil; mais malheureusement pour diriger notre attention sur un objet, il faudrait d'abord s'en être souvenu; comme pis-aller, nous pouvons diriger notre attention sur les objets qui ont avec lui des rapports de coexistence, de succession ou de ressemblance, dans l'espoir que l'hypérémie s'étendra un peu au-delà jusqu'à l'objet cherché. L'usage de certains stimulants peut également rendre le souvenir. Des vieillards qui se plaignent à jeun de manquer de mémoire, retrouvent souvent, après un succulent repas, toute la vigueur de leur intelligence. Chez les individus malades, la mémoire se ravive également avec la fièvre et le délire qui en est la conséquence.

La périodicité dans les faits habituels intermittents s'explique par une périodicité de l'excitation ou des conditions nutritives; c'est l'alternative du jour et de la nuit qui a engendré chez les animaux l'habitude périodique de s'éveiller et de s'endormir. Les gens qui ont une vie très-régulière, qui tous les jours se lèvent, déjeunent, dînent, se promènent, travaillent, se couchent aux mêmes heures, deviennent les sujets d'une foule de besoins, et de dispositions qui présentent une périodicité remarquable; on est presque sûr de les trouver tous les jours gais ou maussades à la même heure. En vertu des adaptations qui se forment en eux entre tous leurs actes, le moindre dérangement dans leur manière de vivre peut troubler tout l'équilibre de leur constitution au point de les rendre malades. Il importe de se rappeler que les faits adaptés d'une manière constante à d'autres faits font partie, relativement à ces derniers, de leur mode d'excitation. Quand par conséquent un fait d'adaptation périodique vient à manquer, c'est comme si l'excitation manquait elle-même. Un homme pieux qui a l'habitude de dire ses prières chaque soir, ne pourra s'endormir s'il a oublié de les réciter. Pour guérir les habitudes morbides périodiques, les fièvres, les spasmes, les convulsions à retours réglés, dont la cause déterminante nous échappe le plus souvent, le meilleur remède consiste d'ordinaire à changer complétement de manière de vivre, de régime ou de climat.

Nous pouvons tirer maintenant une des conséquences les plus

importantes de la théorie que nous venons d'exposer sur les rapports des manières d'être permanentes avec les excitations intermittentes. Dans le renouvellement d'un fait habituel, la part de l'excitation doit être d'autant plus grande que la conformation de l'organe lui-même, c'est-à-dire l'habitude proprement dite, y joue un rôle moins considérable. Plus au contraire l'événement dépend de la conformation, moins il y a à faire intervenir d'excitation. Quand un fait habituel est devenu continuel, comme le sont par exemple nos fonctions de respiration, de circulation, etc., il a lieu sans aucune excitation supplémentaire et sans autre condition que l'accomplissement normal des fonctions de nutrition et de la vie. Quand il s'agit au contraire d'un fait intermittent, plus l'habitude est forte et se rapproche par conséquent d'une habitude continue, moins il faut d'excitation pour la reproduction. M. Ravaisson a formulé d'une manière très-heureuse ce caractère essentiel de l'habitude : sous son influence, dit-il, « la spontanéité augmente, la réceptivité diminue. » Cela veut dire que par l'exercice, la conformation d'un organe se modifie dans le sens de telle ou telle fonction, de telle sorte qu'il reste à ajouter moins de mouvement à son mouvement propre pour réaliser l'accomplissement de cette fonction. On exprime la même loi en disant que la répétition d'un acte le rend de plus en plus facile ; devenir plus facile, c'est exiger, pour se réaliser, une moindre somme de causalité extérieure. L'habitude étant, comme nous l'avons montré, une accumulation de force, l'excitation n'est utile que pour fournir à l'organe ce qui lui manque encore pour l'exécution de l'acte. Quand il ne manque plus rien, l'excitation devient superflue et dans ce cas, le fait peut survivre aux causes qui lui ont donné naissance : c'est alors que l'automatisme apparaît. On a souvent cité l'exemple de cet idiot qui ayant contracté depuis longtemps l'habitude de compter les heures avec un mouvement de la tête lorsqu'une horloge sonnait, continua à les marquer de la même manière après la suppression de l'horloge ; cet acte s'accomplissait chez lui sans avoir besoin de l'excitation extérieure qui l'avait engendré, et sous la seule influence d'adaptations périodiques de l'organisme.

Quand l'habitude survit ainsi aux causes qui lui ont donné naissance, elle ne se conserve dans l'individu d'une manière complète qu'à la condition de lui être avantageuse dans la lutte pour l'existence. Quand il en est autrement, elle tend à s'affaiblir et à disparaître graduellement sous l'influence de la sélection naturelle ; c'est-à-dire qu'elle est remplacée par des habitudes plus fortes, ou que la force accumulée en elle finit par prendre une autre direction

plus utile à l'individu et mieux adaptée à l'ensemble de sa constitution. C'est ainsi que Darwin a expliqué l'origine des organes rudimentaires comme des traces d'anciens organes autrefois complets, qui se sont graduellement atrophiés pendant de longues générations d'individus auxquels, par suite d'un changement dans les conditions d'existence, ils avaient cessé d'être utiles.

Le principe de la diminution de causalité relativement aux habitudes acquises va nous servir à faire comprendre pourquoi des facultés, une fois développées, sont si facilement déviées de leurs applications primitives et détournées vers des objets qui offrent seulement une ressemblance ou une analogie plus ou moins lointaine avec l'objet même dont l'influence avait engendré la fonction. Je suppose qu'une habitude ait été formée par la répétition d'excitations provenant d'un objet réunissant les caractères ABCD. A mesure que l'habitude s'est consolidée, la réunion de ces quatre qualités n'a plus été aussi nécessaire pour produire le phénomène ; il a d'abord suffi de BCD, puis de CD, puis enfin de D seulement. Or le caractère représenté par D entre dans la composition d'autres objets que ABCD ; il fait partie, par exemple, de l'objet EDMR, de l'objet DPRS, etc. Tous les objets renfermant D auront désormais la propriété d'exciter la fonction aussi complétement que ABCD le faisait primitivement. Or il peut se faire que D, cette cause d'excitation commune aux différents objets, se réduise à fort peu de chose ; l'habitude sera en ce cas détournée vers des objets tellement peu semblables à l'objet primitif, qu'on a peine à retrouver le fil de la déviation. L'homme exprime ordinairement la résignation à l'égard de souffrances purement morales en haussant légèrement les épaules et en les rapprochant l'une de l'autre, en baissant la tête vers la poitrine, en montrant la paume des mains et en étendant les doigts ; c'est l'ensemble des gestes qu'il a été primitivement déterminé à faire pour se préparer à essuyer un choc matériel ou une attaque qu'il n'était pas en état de repousser ; il se ramassait sur lui-même pour offrir le moins de surface possible et ouvrait les mains pour amortir le coup. Nous nous frottons les yeux lorsque la vue est troublée ; nous sommes amenés ensuite à faire le même geste toutes les fois que nous avons de la peine à comprendre ou à saisir une idée obscure. L'usage d'applaudir en signe de contentement, ne provient-il pas de l'habitude de tendre les bras vers les personnes ou les objets agréables pour les saisir et les retenir ; lorsque l'objet est trop éloigné pour être saisi, les mains se rencontrent naturellement ; le même effort répété plusieurs fois de suite constitue l'applaudissement. Les exemples de ce genre pourraient être indéfiniment multipliés.

## VIII

On a vu qu'en vertu de la répétition les faits habituels devenaient de plus en plus faciles et exigeaient une moindre somme de causalité. Cela tient, avons-nous dit, à une accumulation de force dans l'organisme, à la suppression des résistances et des habitudes contraires, et enfin à l'adaptation de plus en plus complète de tous les phénomènes de l'organisme avec l'habitude consolidée. Nous avons maintenant à montrer la contre-partie de ce phénomène, c'est-à-dire que la cause extérieure, si elle reste la même, modifie de moins en moins l'organisme à chaque répétition nouvelle. Quand elle a opéré un changement définitif, elle n'a plus à le produire de nouveau. C'est pourquoi certaines excitations qui, la première fois que nous les avons éprouvées, ont profondément troublé notre équilibre, agissent ensuite de moins en moins sur nous et finissent par ne plus produire aucune impression. C'est ce que l'on appelle l'accoutumance.

L'accoutumance peut se produire de trois manières : 1° ou bien par une action directe de la cause extérieure qui engendre graduellement une manière d'être dans l'organisme; 2° ou bien indirectement par l'action de la cause extérieure qui détruit graduellement des habitudes contraires; 3° ou enfin par un arrangement spontané de l'organisme résultant d'un superflu de forces disponibles et déterminant l'organe à se mettre de lui-même en adaptation avec les conditions de l'objet extérieur.

I. Les faits de la première catégorie sont les plus simples et les plus faciles à expliquer. Chacun sait que la compression à la longue déforme un organe, comme le prouve le pied de la Chinoise; mais au delà d'un certain degré, la compression n'agit plus. Un accroissement de nourriture amène un accroissement des tissus; mais cet accroissement ne peut dépasser une certaine mesure. L'introduction d'une idée nouvelle dans l'esprit y cause un certain trouble qui nécessite l'attention; une fois que l'intelligence y est habituée, l'objet de cette idée passe inaperçu. La joie et la tristesse sont causées par des pensées nouvelles qui changent les rapports d'adaptation de nos pensées; l'idée triste rend impossibles certaines associations habituelles; mais avec le temps la tristesse s'efface et l'objet qui l'avait causé, bien qu'il continue à subsister, nous laisse indifférents. Une idée joyeuse, au contraire, réagit sur les autres idées en les excitant; une fois l'harmonie établie, le calme revient complétement. L'acqui-

sition d'une vérité qui est le point de départ d'une série d'autres pensées, qui excite l'entendement à des élaborations nouvelles de conceptions et de raisonnements, peut produire au premier moment de véritables transports; la même vérité nous laisse froids quelques jours après. Elle n'a cependant rien perdu de sa force; seulement elle a produit sur nous, comme principe de changement, tout ce qu'elle pouvait produire.

II. Quand un organisme rencontre un objet nuisible, c'est-à-dire contraire à ses habitudes établies, il peut arriver de deux choses l'une : ou bien il modifie cet objet par sa force supérieure; dans ce cas il n'y a pas accoutumance, du moins du côté de l'organisme; ou bien il est détruit ou modifié par lui. Dans le cas de destruction, il n'y a pas acccutumance non plus; si une balle introduite dans le corps amène la mort, c'est que l'ensemble des fonctions n'a pu s'adapter à sa présence. Il n'y a par conséquent d'accoutumance possible à l'égard d'un objet nuisible que dans le cas où cet objet détruit graduellement les qualités de l'organisme qui sont en antagonisme avec lui, dans une mesure qui permet aux autres fonctions vitales de se réajuster à l'état nouveau. Rappelons par exemple l'action des poisons sur le corps des animaux : à fortes doses ils tuent; à doses graduées et souvent répétées, ils produisent l'accoutumance; ils ont laissé aux organes le temps de s'habituer aux destructions partielles, aux suppressions de résistances; et quand l'habitude est complète, le poison n'empoisonne plus. Son action peut même devenir nécessaire, et ce serait l'usage du contre-poison qui viendrait causer un nouveau trouble. On cite l'exemple de prisonniers qui ont eu beaucoup de peine d'abord à se faire à l'humidité, au manque de lumière, et qui dans la suite deviennent malades, quand ils sortent de leur cachot. Des savants qui se sont familiarisés avec le bruit de manière à pouvoir travailler au milieu d'un véritable vacarme, ne peuvent plus ensuite se livrer à leurs études dans le silence.

Une idée se présente à nous pour la première fois; elle est contraire à nos opinions, à nos habitudes de pensée. Nous la déclarons fausse. Mais si elle revient à la charge, soutenue chaque fois par des arguments nouveaux, elle détruit à chaque impression nouvelle une partie de la force des idées qui lui résistaient; nous commençons à la trouver soutenable. Peu à peu les idées contraires disparaissent et sont remplacées par d'autres qui sont susceptibles d'adaptation avec la nouvelle venue et se trouveraient même en contradiction avec toutes celles qui la contrarieraient. Dès lors, l'idée est vraie pour nous; elle s'est enracinée; nous ne pouvons plus nous en défaire;

nous sommes en quelque sorte accoutumés au poison et ce sont les idées contraires qui deviennent fausses à nos yeux. Dès lors les autres hommes commencent à nous paraître absurdes quand ils nient cette opinion nouvelle; nous ne comprenons plus qu'on puisse la mettre en doute, et tout ce qui vient à l'encontre produit sur notre sensibilité une impression désagréable. C'est ainsi qu'un homme que l'usage du tabac incommodait d'abord finit par s'y accoutumer au point de ne plus pouvoir s'en passer et d'éprouver de véritables souffrances quand il en est privé. Il ne faut jamais perdre de vue qu'un organisme est, suivant l'ingénieuse expression de Taine, une réussite; tout y repose sur un équilibre incessamment variable, inconstant; il n'est que la résultante d'une évolution où tout a été accidentel; et s'il y a une stabilité relative dans les espèces ou de la durée dans les formes, malgré les causes sans cesse renouvelées de variabilité, c'est que les myriades d'adaptations fonctionnelles qui constituent un être vivant ne sont, par la force éternelle des choses, possibles que suivant certains modes en dehors desquels l'individu dégénère, devient moralement ou physiquement imbécile, perd ses avantages dans la lutte pour l'existence et finirait par succomber.

III. Passons à la troisième espèce d'accoutumance, la plus difficile à expliquer. Nous combinerons les théories de Darwin et de Spencer.

Un animal est carnivore; vous l'enfermez et ne laissez à sa portée que des aliments végétaux. Ces aliments pourraient à la rigueur le nourrir. Mais il faut que l'idée lui vienne de les manger; or, un carnivore n'est pas habitué à associer l'idée d'aliments à celle de végétaux. Il faut donc que cette idée surgisse dans son esprit par suite de circonstances accidentelles; si elle ne surgit pas, l'animal pourra mourir de faim au milieu de l'abondance. Si elle surgit, la cause directe n'en est certainement pas dans l'inanition, c'est-à dire dans l'état nouveau où l'abstinence aura placé ses organes. Elle ne pourra résulter que de la variabilité de son intelligence. Elle pourra naître aussi d'une ressemblance de forme, de goût, d'odeur entre certains végétaux mis à sa disposition et les aliments de provenance animale qu'il avait l'habitude de consommer; puis la ressemblance entre ces premiers aliments végétaux et d'autres plus ou moins analogues pourra lui faire faire un nouveau progrès; l'animal deviendra frugivore par degrés. Mais ici encore il est conduit à contracter cette habitude nouvelle par des causes indépendantes de l'état d'inanition : c'est bien en vertu de sa propre faculté de variabilité et non par suite de l'action modificatrice d'un objet extérieur.

Un oiseau de proie est forcé d'émigrer dans une région où les

animaux qui peuvent lui servir de nourriture sont beaucoup plus rares. Si sa vue ne devient pas plus perçante, ou son odorat plus fin, ou encore s'il n'acquiert pas plus de rapidité au vol, il mourra. Mais s'il acquiert ces qualités nouvelles, ce n'est évidemment point par une action directe des objets extérieurs, mais par suite de forces disponibles qu'il puise en lui-même et qui trouvent à se dépenser dans un exercice plus vigoureux des organes. Tous les individus ne sont pas capables de cette adaptation; malgré la faim, l'idée ne leur vient pas de chercher leur proie autrement qu'auparavant, et ils ne réussissent pas à se procurer une pâture suffisante.

Dans les exemples précédents, ce ne sont plus les objets extérieurs qui rendent l'organisme capable de subsister dans des conditions nouvelles. Il est nécessaire de faire intervenir, avec Darwin, la variabilité propre des individus et la sélection naturelle.

La variabilité spontanée des êtres vivants a sa cause dans un superflu de forces, prêtes à chaque instant à se dépenser, à s'écouler par toutes les portes qui s'ouvrent accidentellement. Sans doute ce superflu de forces vient aussi du dehors; mais il ne provient pas directement des objets qui ont mis l'être vivant dans des conditions nouvelles d'existence et qui l'obligent à une accoutumance et à un acclimatement, sous peine de succomber. Ce superflu a sa source dans la nutrition, dans la respiration, dans d'autres excitations qui n'ont qu'un rapport très-indirect avec les nouvelles difficultés de vie. C'est lui qui suscite dans l'intelligence de nouvelles combinaisons d'idées. Grâce à lui, l'organisme tâtonne, se livre à des essais, jusqu'à ce qu'il se soit remis dans un ensemble quelconque d'adaptations rendant la vie et la santé compatibles avec les conditions d'existence. De ces différents essais, les seuls qui persistent, qui deviennent à leur tour des formes permanentes, sont ceux qui se trouvent en harmonie avec l'ensemble de toutes les autres habitudes de l'individu, et qui ne sont point par conséquent détruits dans les moments suivants par l'accomplissement des autres fonctions; ceux qui gênent les habitudes anciennement acquises tout en s'accordant avec les conditions nouvelles, sont effacés quand ces habitudes anciennes viennent à s'exercer, à moins de trouver dans les influences extérieures un appui assez solide pour briser toutes les résistances. De toutes les formes d'adaptations successivement essayées, celle qui a le plus de chance de devenir définitive, est celle qui réussira le mieux à rétablir l'équilibre plus ou moins compromis par le changement imposé à l'organisme. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que, pour bien comprendre le Darwinisme, il fallait admettre la lutte pour l'existence non-seulement entre les

individus, mais au sein même des individus entre leurs fonctions, leurs actes et les éléments de leur organisation. Dans les faits que nous venons d'exposer, la sélection s'exerce au moyen d'une lutte intime de ce genre.

Mais la « survivance du plus apte » joue aussi un rôle dans l'accoutumance et l'acclimatement. Quand la même influence du milieu a imposé à un certain nombre d'individus de la même espèce, un changement semblable, celui qui, en vertu de sa variabilité propre, a le mieux réussi à reconstituer l'harmonie de ses fonctions plus ou moins troublées, obtient un avantage dans la lutte pour l'existence sur ses semblables moins souples, moins favorisés par les circonstances, ou n'ayant que des forces disponibles insuffisantes; il en résulte que la forme contractée par lui a plus de chance de devenir héréditaire, de devenir un des caractères de l'espèce.

Quelquefois l'organisme succombe avant que l'équilibre ait eu le temps de se rétablir. C'est pourquoi les changements brusques et violents sont difficilement supportés, tandis que les transformations lentes, graduelles, sont à peine aperçues. D'autres fois, l'adaptation reste impossible malgré tous les efforts de l'organisme. C'est ainsi que la race humaine ne peut s'acclimater dans le Bengale de manière à s'y reproduire; c'est ainsi que certains animaux, tels que l'âne, meurent dans les pays très-froids.

La plupart des maladies contagieuses, épidémiques, ont une tendance à devenir de moins en moins graves, parce que la sélection fait de plus en plus prédominer dans l'espèce les conditions qui permettent le mieux à l'individu de supporter la maladie et de s'en guérir. Non-seulement ces maladies deviennent moins graves, mais elles tendent à s'éteindre, parce que les individus doués d'immunité à leur égard, sur lesquels le virus ou le miasme n'ont pas d'action, ont un avantage dans la lutte pour l'existence et par conséquent se reproduisent davantage en transmettant leur immunité à leurs descendants. Malheureusement, tandis que certaines maladies sont en voie de diminution, on en voit apparaître de nouvelles.

## IX

Dans les rapports d'adaptation qui unissent des séries entières ou des groupes de phénomènes, il se produit très-souvent un fait remarquable dont nous avons déjà parlé à l'occasion de l'inconscience, mais au sujet duquel nous avons encore quelques observations à

présenter. Nous voulons parler de la suppression des termes intermédiaires devenus inutiles entre les termes extrêmes d'un groupe ou d'une série. On rapporte généralement ce fait à l'habitude, et il est vrai que l'habitude en est une condition. Mais, à vrai dire, c'est plutôt un cas particulier des lois de causalité, de suggestion et de sélection naturelle dans leur application aux habitudes acquises.

Quand deux faits coexistent constamment l'un avec l'autre, on doit les considérer comme résultant de deux manières d'être adaptées réciproquement d'une manière tellement rigoureuse que l'une des deux ne puisse, sous l'influence d'une excitation, éprouver telle modification, sans que l'autre subisse immédiatement une modification correspondante. Mais la coexistence constante ne s'établit pas toujours d'une façon directe; elle a souvent exigé la participation de faits intermédiaires avant que l'adaptation ait pu devenir suffisante. A et D coexistent constamment et A ne peut avoir lieu sans D, comme D ne peut avoir lieu sans A. Mais il n'en a pas toujours été ainsi; primitivement A causait B, qui causait C qui enfin causait D. Mais au moyen de la répétition fréquente de cette série d'événements, D a été produit par B et C toutes les fois que A a eu lieu; il en est résulté une coexistence constante entre A et D, et désormais chacun de ces deux faits peut suggérer l'autre sans l'action intermédiaire de B et de C. Car la communication du mouvement se fait toujours par la route la plus courte et suivant la ligne de moindre résistance. Si la force peut s'écouler de A en D sans passer par BC, la sélection suffit pour la déterminer à le faire; car il en résulte un avantage et une économie de force dans la lutte entre les pensées.

Un musicien apprend à jouer du piano; c'est d'abord avec l'aide de son intelligence et de sa volonté (B et C) qu'il établit une adaptation constante entre tel mouvement des muscles d'un doigt (D) et la perception par la vue de telle note écrite (A). Mais une fois l'adaptation produite, le phénomène de la vue (A) suffit pour causer le mouvement du doigt (D) sans avoir besoin de l'intermédiaire de l'intelligence (B) et de la volonté (C).

C'est à cause de cette suppression des faits intermédiaires que nous perdons si facilement de vue le procédé suivant lequel nous avons acquis nos connaissances, et la manière dont se sont formées nos associations d'idées, c'est-à-dire nos habitudes de pensée. Nous pensons généralement des groupes tout faits, des signes convenus, des conclusions, des résultats de raisonnement sans nous retracer, à chaque rapport qui se réveille dans notre intelligence, les termes intermédiaires qui ont primitivement rendu possible l'établissement de ce rapport dans la conscience. C'est grâce à cette simplification

que le travail de la pensée peut s'accomplir avec tant de rapidité; c'est grâce à elle que nous pouvons en présence d'un objet et d'un seul coup d'œil porter sur lui des jugements qui sont le résultat de nombreuses expériences antérieures, sans qu'il soit besoin de renouveler ces expériences ou d'en rappeler le souvenir. Maine de Biran a longuement insisté sur ces avantages de l'association des idées, et il est allé jusqu'à présenter le génie comme dépendant d'habitudes établies dans l'esprit et permettant de parcourir, avec une rapidité extraordinaire, les plus longues suites de propositions ou de rapprocher des masses de pensées, tout en dispensant l'intelligence de refaire chaque fois de nouveaux examens. Mais il a reconnu en même temps que c'était là une source fréquente d'erreurs et d'inexactitudes, parce que dans un procédé de ce genre, nous ne pouvons tenir compte de toutes les différences qui se trouvent entre des cas particuliers, et qui rendent fausse l'application à l'un d'eux des habitudes de pensée contractées d'après la généralité des autres.

« Si le mécanisme dans lequel dégénèrent incessamment toutes nos opérations répétées n'en obscurcissait pas l'origine, la nature et le nombre; si la familiarité des termes ne se confondait pas illusoirement avec une connaissance exacte, infaillible; si l'indépendance du jugement pouvait se concilier avec la facilité et la promptitude qui l'entraînent, sans doute l'influence de l'habitude sur tous nos progrès serait assurée, pure et sans mélange. Mais pourquoi faut-il que ce qui se gagne en vitesse, en surface, se trouve si souvent perdu en force et en profondeur? Pourquoi, après avoir attaché des ailes à la pensée, l'habitude ne lui permet-elle pas de se diriger elle-même dans son vol, au lieu de la retenir opiniâtrément fixée dans la même direction?... Familiarisés avec les apparences extérieures des objets qui nous ont assidûment frappés, nous jugeons rapidement sur la plus simple de ces apparences, l'identité ou l'analogie de leurs propriétés les plus intimes, sans avoir besoin de les vérifier de nouveau; nous les reconnaissons, nous les supposons sans examen, nous les voyons par l'imagination, lors même qu'elles se dérobent à l'œil. Ainsi le médecin expérimenté lit dans un signe extérieur tous les pronostics et les diagnostics d'une maladie; le chimiste dira sans hésiter à la première inspection d'un minéral, quel est le nombre, la nature des éléments qui le composent; le peintre embrasse d'un coup d'œil tout l'effet d'un tableau ou d'une perspective; le musicien voit et croit entendre simultanément, en parcourant une page de partition, l'effet harmonique de toutes les parties; le marin, avec une vue ordinaire, distingue un vaisseau dans le point obscur qui s'avance des bornes de l'horizon... Tous croient voir et

sentir immédiatement ce qu'ils imaginent, jugent ou comparent, tant l'habitude a rendu ces opérations faciles, promptes et assurées. Sans doute il est heureux de juger rapidement, mais il importe surtout de bien juger et de ne voir que ce qui existe; or, les signes qui se fondent uniquement sur l'habitude, remplissent-ils toujours ces conditions essentielles? Quels rapports, quels liens si étroits existe-t-il entre les apparences extérieures et superficielles qui nous ont toujours frappés, et ces qualités intimes qui se sont dévoilées, dans certains cas seulement, à nos espérances? Parce qu'elles se sont rencontrées quelquefois ensemble, peut-on affirmer leur coïncidence fixe, nécessaire? De ce qu'elles sont associées dans l'imagination, s'ensuit-il qu'elles soient invariablement unies au dehors? Ces mêmes apparences ne peuvent-elles pas se retrouver dans des composés essentiellement différentes, ou manquer dans des substances qui sont, d'ailleurs, parfaitement semblables? Quelles erreurs, si nous concluons par habitude l'identité dans le premier cas, la diversité dans l'autre; si nous jugeons, par exemple, des propriétés de l'or par la couleur jaune, de la douceur du sucre par la blancheur, etc.!

L'individu, méconnaissant sa propre action, devenue extrêmement rapide et facile, la confond sans cesse avec son résultat : telle est la loi de l'habitude...

Lorsqu'un raisonnement nous est devenu très-familier par une fréquente répétition, nous négligeons les opérations qui l'ont motivé dans l'origine, et, à force de les négliger ou de les traverser rapidement, nous finissons par les oublier, les méconnaître ou les considérer comme absolument inutiles. C'est là ce qui autorise tant d'*ellipses* dans les formes du raisonnement comme dans celles des discours usuel et familier [1]. »

Mirabeau avait dit : Nul ne réfléchit l'habitude. Cependant quand il ne s'agit que d'habitudes et d'adaptations contractées par un individu dans le courant de son existence personnelle et depuis un temps peu éloigné, il est possible, avec un effort d'attention, de retrouver les termes intermédiaires, et de rétablir volontairement une série d'opérations dans toutes leurs complications primitives. Mais là où les inconvénients de l'effacement dans les adaptations intellectuelles se font le plus fortement sentir, c'est dans les résultats de raisonnements qui sont transmis par voie d'hérédité. C'est pour cette raison que la nature et l'origine des idées innées, c'est-à-dire des idées héréditaires, reste si obscure, bien que ces idées soient

1. *De l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 2e part.

précisément celles qui sont le plus continuellement présentes à la conscience et forment la condition de toutes les autres. Aussi Maine de Biran trouvait-il avec raison, dans l'habitude, la cause pour laquelle la connaissance de notre intelligence elle-même devait être la dernière de nos connaissances qui se perfectionnât. Ce qui est au premier rang dans l'ordre métaphysique se retrouve au dernier dans l'ordre de la réflexion. Plus une habitude est ancienne, fondamentale, indispensable pour en acquérir d'autres, plus ses traces sont difficiles à reconnaître. Voilà pourquoi il fallait avoir déjà découvert bien des choses relativement aux formes et aux produits de nos raisonnements avant de pouvoir démêler la génération des idées qui en sont pourtant les éléments; voilà pourquoi enfin l'esprit humain a toujours connu plus facilement les choses à proportion qu'elles étaient plus loin de lui et pourquoi les sciences métaphysiques ne peuvent être cultivées qu'après les autres.

## X

Le plus grand ennemi de l'habitude est l'habitude même. Nous avons déjà vu qu'au delà de certaines limites les changements de structure ou de grandeur d'un organe devenaient de plus en plus difficiles et même impossibles. Au delà d'un certain degré le lutteur ou l'athlète ne peuvent acquérir plus de force musculaire. Au delà de certains tours, le gymnaste ne peut plus se dépasser lui-même. Il y a une certaine hauteur au delà de laquelle, malgré l'exercice le plus prolongé, il n'est plus possible de sauter. Et en effet plus les changements deviennent considérables, plus ils rencontrent de résistance de la part des autres habitudes accumulées. L'adaptation devient de plus en plus difficile ; les moins fortes résistances ont cédé les premières et tous les ajustements possibles se sont réalisés. Il ne reste plus que des ajustements impossibles ou qui seraient destructifs de la vie. Comme Herbert Spencer le remarque très-justement, les changements individuels rencontrent une limite surtout dans la structure héréditaire et congénitale. Les habitudes qui ont été confirmées par des siècles d'exercice ne cèdent pas devant les efforts d'une existence individuelle de quelques années. Des changements trop considérables impliqueraient la destruction d'adaptations qui sont depuis longtemps les conditions de la conservation de l'individu et de l'espèce. Dès que le changement devient destructif de certains organes, dans la limite de leurs fonctions nécessaires, il devient impossible de le pousser plus loin.

C'est pour la même raison que des habitudes de fraîche date qui ont réussi à triompher momentanément d'anciennes habitudes, sont bientôt effacées de nouveau par ces dernières, à moins d'être entretenues par de fréquentes répétitions. Chassez le naturel, il revient au galop. C'est que derrière les habitudes anciennes un moment effacées il subsiste toujours une foule d'adaptations en harmonie avec elles et qui tendent à en suggérer à chaque instant le rappel. La nouvelle habitude est continuellement menacée, attaquée par des retours de son adversaire; et si elle ne trouve des secours dans des renouvellements d'excitation venus du dehors, elle résiste de moins en moins; car elle se trouve à son tour dans la situation d'une habitude établie attaquée par des habitudes nouvelles. A chaque réveil de l'habitude ancienne, il y a un certain quantum de la résistance de l'habitude nouvelle qui est détruit et a besoin d'être réparé. C'est pourquoi, dans l'ordre politique, les restaurations s'accomplissent si facilement après les révolutions. Un gouvernement renversé laisse derrière lui des intérêts, des habitudes, qui travaillent continuellement pour lui, attentifs à profiter, pour regagner du terrain, des fautes inévitables du gouvernement nouveau qui rencontre toujours, à cause de sa nouveauté même, des difficultés immenses d'adaptation. Dans l'ordre purement biologique, il n'est pas un touriste qui n'ait éprouvé par lui-même que les jambes portées à un degré extraordinaire de force, après un voyage à pied, reviennent bientôt après quelques jours d'une vie sédentaire, à l'état où elles étaient auparavant. De toutes les choses que nous avons apprises, les seules que nous retenons définitivement sont celles que nous avons revues plusieurs fois, ou qui, spontanément ou par suite des circonstances, ont été plusieurs fois réveillées dans l'imagination. Un fait de peu d'intensité, répété plusieurs fois, reste souvent gravé dans le souvenir plus qu'un fait important qui n'a pas été répété. En revanche les choses apprises et ensuite oubliées sont plus facilement rapprises que si elles ne l'avaient pas été une première fois; cela tient à ce qu'elles avaient laissé subsister derrière elles certaines conditions toutes prêtes à se réajuster avec elles.

Les animaux qui ont reçu de la culture domestique des instincts particuliers résultant d'une sélection artificielle, reviennent facilement, quand ils sont abandonnés à eux-mêmes, à l'état sauvage où vivaient leurs ancêtres.

Ainsi l'habitude lutte contre l'habitude ; les habitudes établies résistent à l'introduction d'habitudes nouvelles; et les habitudes anciennes réagissent pendant longtemps contre les habitudes d'acquisition relativement récente. Au point de vue de la civilisation,

les habitudes qui ne sont pas ou des vices contraires à la conservation de l'individu, ou des instincts dépravés qui mettent les sociétés elles-mêmes en danger, celles en un mot que la sélection naturelle a confirmées pendant de longues générations, celles qui sont devenues des caractères physiologiques de la race ou servent de base à sa conscience morale, toutes ces habitudes marquent des progrès accomplis, mais en revanche elles deviennent quelquefois un obstacle à l'acquisition d'habitudes nouvelles et de progrès encore plus élevés. Les conditions de la civilisation changent chaque jour, et dans la lutte pour l'existence qui s'impose aux peuples comme aux individus, la prépondérance appartient toujours aux races qui s'adaptent avec le plus de souplesse et le plus de rapidité à toutes les modifications nouvelles du milieu où elles se développent. Il y a à cet égard une loi qui est également vraie des individus et des peuples ; plus un être est élevé d'après l'échelle de l'évolution, plus il est capable de se perfectionner encore. Le perfectionnement en effet augmente la complication des organes, des facultés, des rapports entre les éléments constitutifs des corps, et plus un organe, plus un corps offre de complications, plus il devient facilement modifiable sous l'influence des impressions extérieures, parce qu'il offre des ressources d'adaptation plus variées.

Cependant toutes les adaptations ne sont pas des réussites également heureuses et fécondes. Les vices des individus, les mauvaises mœurs des peuples sont aussi des habitudes, et à côté d'un germe de progrès peuvent se glisser des causes de déclin. Une habitude qui a pris un développement excessif, disproportionné, a malheureusement plus de chance que les autres d'être encore augmentée et fortifiée, parce qu'elle s'impose d'une manière exclusive, engendre des besoins plus impérieux et est, par conséquent, exercée plus souvent; tandis que les habitudes amoindries, effacées, qu'il serait nécessaire, pour rétablir l'équilibre, d'exercer davantage, sont d'ordinaire celles qu'on est le plus disposé à négliger. Aussi est-il fort difficile de sortir d'une mauvaise voie quand on s'y est une fois engagé. L'homme aperçoit mal ses propres défauts, et quand il en résulte pour lui-même des conséquences désastreuses, il est généralement porté à les attribuer à des causes tout opposées. Il est naturel qu'il juge mal ses habitudes, puisque c'est d'après ses habitudes qu'il juge. Un peuple en décadence prend presque toujours les véritables causes de sa ruine pour la base de l'ordre social. Il ne peut en être autrement ; car l'opinion publique ne peut être contraire aux habitudes de la majorité ; elle ne peut blâmer que ce qui est accidentel, exceptionnel, plus ou moins rare. Or des mœurs ou

des idées capables de produire une décadence ne peuvent être que des mœurs ou des idées généralement répandues ; les convictions des individus isolés, étant peu sympathiques à la foule, ne peuvent avoir des résultats dangereux. Quand les choses vont plus ou moins mal en France, quand, malgré les étonnantes qualités de richesse et de vitalité de ce pays, on voit s'y succéder les révolutions et les catastrophes, c'est un *tolle* général contre le matérialisme, le déterminisme, le panthéisme, et d'autres doctrines qui n'y existent guère, qui n'y sont qu'un retentissement inoffensif, sinon salutaire, du mouvement des idées chez des nations voisines, — qui ne peuvent être, en un mot, que les opinions d'un petit nombre de penseurs sans influence, soigneusement tenus à l'écart de tout enseignement et de toutes fonctions. Il est certain cependant que le principe du mal doit se trouver ailleurs; on peut affirmer *à priori* qu'il consiste dans quelque chose de prédominant, d'universellement adopté et encouragé, dans ce qui sert de base à l'éducation ou à la vie nationales, là où par conséquent on s'avisera le moins d'aller le chercher et où la force des traditions et de l'opinion, c'est-à-dire des habitudes, rendrait probablement tout changement difficile.

LÉON DUMONT.

# LES ANTÉCÉDENTS
DE
# LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

(SUITE ET FIN)

## DE CONDILLAC A KANT

L'empirisme de Locke se bornait à ramener les idées innées à l'expérience. Le sensualisme de Condillac va jusqu'à réduire les facultés *innées* à la sensation, dont elles ne seraient plus que des transformations. Quoi qu'on ait pu dire, le *Traité des Sensations* n'est point une conséquence rigoureuse de l'*Essai sur l'entendement humain*. On peut parfaitement soutenir que nos facultés réflexives ont pour fonction de travailler sur les matériaux que leur apporte la sensation, sans que la logique oblige à confondre ces facultés avec la sensation elle-même. Le livre de Locke est une œuvre de bon sens et d'analyse judicieuse, sinon profonde, tandis que le livre de Condillac est l'œuvre d'un esprit ingénieux et systématique à l'excès qui opère à l'aide d'une hypothèse étrange cette perpétuelle transformation des phénomènes de l'esprit. L'hypothèse de la *table rase*, telle que l'entend Locke, est une idée de sens commun qui n'a que le défaut de venir en tête de l'ouvrage, mais qui se trouve facilement vérifiée par l'analyse. L'hypothèse de l'*Homme Statue* est une machine dangereuse, faisant le vide absolu dans l'âme humaine, et la réduisant à quelque chose de passif et d'inerte qui reçoit tout, la pensée, la vie, l'être, de l'impression d'une cause extérieure. La philosophie du XVIII^e^ siècle n'a pas confondu les deux doctrines, et si elle a rejeté universellement, avec Locke, l'*innéité* des idées, elle a maintenu l'*innéité* des facultés, malgré la séduisante simplicité de l'enseignement de Condillac et de ses nombreux disciples.

La thèse du philosophe français est que la sensation est le principe générateur non-seulement de toutes nos idées, ce qui est déjà bien fort, mais encore de toutes nos facultés intellectuelles et morales. En lisant son *Traité des Sensations*, on sent, à chaque page, l'esprit français à la netteté des expressions, à l'enchaînement des

idées, à la vigueur logique des conclusions, de même qu'on a pu reconnaître l'esprit anglais à la justesse un peu vague des observations et à la sagacité un peu confuse des analyses. « Nous imaginâmes une Statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes encore que l'extérieur, tout de marbre, ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. » Mais cet esprit est-il simplement privé de toute espèce d'idées ? Ce ne serait encore que l'hypothèse de la table rase, la doctrine de Locke, telle que Condillac la comprenait encore dans l'essai sur l'origine des connaissances humaines. Le paragraphe suivant ne laisse aucun doute sur la pensée de l'auteur. « Le principe qui détermine le développement de ses facultés est simple ; les sensations mêmes le renferment ; car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la Statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, ce ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C'est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature nous donne des organes pour nous avertir, par le plaisir, de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là, et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé. » Et, dans sa naïve admiration pour la merveilleuse découverte qu'il croit avoir faite, Condillac ajoute : « Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicité des voies de l'auteur de la nature. Peut-on ne pas admirer qu'il n'ait fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de toute espèce[1] ? » La thèse est si étrange que le lecteur est toujours tenté de croire que l'auteur joue sur les mots, quelle que soit la netteté de son langage. Mais la remarque suivante ne permet plus aucune incertitude. « Les bêtes, dira-t-on, ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait ; et, par conséquent, il ne saurait être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous[2]. »

1. *Traité des sensations*, Introduct., p. 4.
2. *Ibid.*, *ibid.*

L'histoire des transformations de la Statue, telle que la fait Condillac, n'est que le développement de cette thèse. En s'animant sous l'impression de l'objet extérieur, la Statue commence par être pour elle-même une sensation, puis elle devient une sensation prédominante, c'est-à-dire attention ; puis une sensation conservée, c'est-à-dire un souvenir ; puis une double ou triple sensation, c'est-à-dire un jugement et un raisonnement ; puis enfin une série continue de sensations, c'est-à-dire une démonstration entière. Voilà pour les facultés de l'entendement. Les facultés de la volonté s'engendrent également de la sensation et de la même manière. Toujours sous l'impression de l'objet extérieur, la Statue devient sensation, besoin, désir, passion, volonté, action. Condillac résume en une phrase toute la doctrine du *Traité des Sensations :* « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif ; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer ; et qu'enfin être attentif et désirer ne sont, dans l'origine, que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme [1]. »

Que cette histoire ne soit qu'un roman ; que la nature ici résiste à chacune des métamorphoses que veut lui faire subir la philosophie de la sensation : c'est ce qui ne fait doute aujourd'hui pour aucune école. On a peine à s'expliquer l'illusion dans laquelle ont vécu Condillac et ses nombreux disciples ; on se l'explique d'autant moins que l'auteur du *Traité des Sensations* croyait à la spiritualité de l'âme et à la liberté. On la comprend fort bien chez des philosophes comme d'Argens, Lamettrie, d'Holbach, Cabanis, qui, faisant résulter de l'organisme tous les phénomènes de la vie morale, n'admettaient ni l'existence de l'âme ni la liberté de l'homme. Car, du moment que l'homme n'est plus qu'un être organique supérieur aux autres animaux, où serait le sujet des facultés innées et distinctes de la sensibilité ? Le matérialisme supprime l'*innéité* des facultés intellectuelles et morales, par cela seul qu'il en supprime la substance. Là où il n'y a plus qu'un corps organisé, il ne peut y avoir tout au plus qu'un être sentant dont toutes les facultés ne sont que des modifications ou des développements de la sensibilité. Mais que Condillac et ses disciples spiritualistes aient cru pouvoir concilier la spiritualité et la liberté de l'âme avec une méthode qui réduit tout l'entendement et toute la volonté, c'est-à-dire l'essence même de l'être humain, à la

1. Ire partie, ch. VII.

sensation transformée, c'est ce qu'il est difficile d'imaginer. Que devient l'âme ainsi privée de ses facultés propres? Une substance sans attributs, une véritable entité scholastique dont on n'a que faire dans une doctrine qui explique tout de manière à pouvoir s'en passer? L'âme de l'homme imaginée par Condillac ressemble fort à ces dieux d'Épicure dont l'existence était parfaitement inutile au monde des atomes. Aussi le matérialisme est-il la conséquence simple et rigoureuse du *Traité des Sensations*, tandis que l'*Essai sur l'Entendement humain* n'a rien encore qui répugne absolument au spiritualisme, bien qu'il le prive de quelques-uns de ses arguments.

Chose singulière! Condillac a bien compris et bien décrit le phénomène de la liberté. Sa Statue compose, délibère, se décide, se sent « le pouvoir de faire ce qu'elle ne fait pas, ou de ne pas faire ce qu'elle fait, se connaît libre [1], » en un mot. Et cependant, qu'est-ce que cette âme, qui ne se montre pas dans le *Traité des Sensations*; qui laisse faire à la sensation tout ce merveilleux travail de transformation? Un être sensible et sentant, rien de plus; par conséquent, un être essentiellement passif, chez lequel la liberté est un fait inexplicable. L'âme, dans le système de Condillac, en tant que sujet sentant, est elle-même le principe de ses sensations, dont les organes ne sont que les causes occasionnelles. La pensée de Condillac, il faut lui rendre justice, est très-nette et très-ferme sur ce point. « Je dis la *cause occasionnelle*, parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car, serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujetti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal [2]? » C'est donc l'âme qui est le vrai principe de ses sensations. C'est même là son unique attribut et sa seule fonction. La sensation, une fois engendrée, fait tout le reste. L'âme n'a d'autre mérite, en cette œuvre, que d'engendrer une sensation supérieure à celle des animaux, et encore elle ne l'engendre qu'à la condition d'un organisme supérieur. Si, par exemple, elle n'avait pas le secours d'un tact plus parfait, la sensation qu'elle en éprouve n'engendrerait ni les idées ni les facultés qui correspondent à cet ordre d'objets. *L'esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce* n'est autre chose qu'une sensibilité supérieure, prin-

1. *Dissertation sur la liberté*, paragr. 12.
2. Introduction, p. 9.

cipe de toutes ces belles facultés qui sont propres à l'homme. En cela consiste toute l'*innéité* de l'âme humaine, telle que la conçoit Condillac. Mais comment, avec une pareille âme, l'homme peut-il être libre ? Il est vrai qu'on pourrait demander aussi bien comment il peut réfléchir, juger, raisonner, abstraire, imaginer, désirer, aimer, toutes choses qui impliquent une certaine activité dont un être aussi passif est radicalement incapable. Ce n'est pas seulement la liberté qui devient impossible ; c'est la personnalité elle-même dont la conscience est la première condition. Or, de la sensation à la conscience, il y a l'abîme qui sépare l'être passif de l'être actif. *Vis suî conscia, suî compos*, tel est le minimum de l'être humain que l'école de la sensation pure n'expliquera jamais.

L'empirisme de Locke laissait subsister à peu près toutes nos idées, même celles que l'idéalisme de Descartes et de Malebranche avait réunies sous le nom d'idées innées, sauf à leur assigner l'expérience pour unique origine. La critique de Hume va jusqu'à supprimer ces idées avec leurs caractères propres, en les confondant avec toutes les associations ou relations qui ont pour lien une simple succession et pour principe l'habitude. Il explique ainsi toutes nos liaisons d'idées qu'il réduit à trois classes, ressemblance ou contraste, contiguïté de temps et de lieu, causalité. Son analyse du concept de causalité est le point le plus saillant et le plus connu de cette critique radicale. « La raison ne peut rien affirmer sur la relation de causalité, car elle ne peut sortir d'elle-même ni s'élever au-dessus d'une proposition identique. Quant à l'expérience, elle nous apprend, il est vrai, que tel fait est accompagné de tel autre, mais elle ne nous autorise pas à dire : tel fait est l'effet, le fruit de tel autre, et en résultera toujours. Nous sommes accoutumés à voir une chose succéder à une autre dans le temps, et nous nous imaginons que celle qui suit dépend de celle qui précède. Nous attribuons à celle qui précède une force, un pouvoir dont celle qui suit serait l'exercice ou la manifestation ; nous supposons une liaison de dépendance entre l'antécédent et le conséquent. Et pourtant, la sensation ne nous révèle qu'une simultanéité, une succession, une conjonction entre deux faits ; elle n'atteste pas de connexion nécessaire. » Ceci n'est pas contestable pour la succession ou association de phénomènes physiques dont la relation intime ne peut être dégagée que par l'induction. Mais, dans l'ordre des faits de la vie intérieure, n'y a-t-il pas des relations de cause à effet dont nous sommes avertis par le sentiment intime ? La subtile critique de Hume poursuit sa thèse jusque dans le monde de la conscience. « On objecte que la réflexion nous conduit à croire que nous avons en nous une force par

laquelle nous faisons obéir les organes du corps aux volontés de l'esprit. Mais, comme nous ignorons par quels moyens l'esprit agit sur le corps, avons-nous le droit de conclure que l'esprit est une force réelle? Réduits à l'expérience, nous ne savons que ceci : il y a coexistence ou suite entre les phénomènes. Inférer de là l'existence d'une liaison nécessaire, d'un pouvoir et d'une force, d'une cause enfin, c'est mal raisonner, c'est trop présumer. L'idée d'une liaison de ce genre est le fruit de l'habitude. Rien ne justifie *à priori* l'idée de cause, et *à posteriori* elle n'est qu'une habitude[1]. »

Dans l'analyse du concept de substance, Hume procède par la même méthode et arrive à la même conclusion. Que nous apprend l'expérience en ce qui concerne les objets de nos perceptions sensibles? Que certains phénomènes, certains états se succèdent dans le sujet qu'un langage tout scholastique nomme une *substance*, rien de plus. Si nous relions ces phénomènes et ces états les uns aux autres de manière à en former une certaine unité, c'est affaire de pure habitude. En ce qui concerne le sujet de nos idées et de nos opérations, l'illusion n'est pas moindre; car l'expérience intime ici encore ne nous révèle qu'une succession de phénomènes et d'états. L'esprit a conscience de ses actes, et de rien de plus. C'est encore par habitude que l'esprit confond les phénomènes et les états dont il a conscience dans la prétendue unité d'un sujet. La raison qu'on invoque au secours de l'expérience est une faculté purement logique qui tire les conséquences des faits ou des principes fournis par l'expérience. Reste l'induction dont la critique de Hume réduit les résultats à leur juste valeur, sans aller jusqu'à les contester. L'induction ne découvre ni les causes ni même les conditions des faits, mais simplement leurs lois, c'est-à-dire la constance de leur succession ou de leur concomitance. La physique n'affirme et ne peut affirmer rien autre chose. Tout mot qui exprimerait une relation quelconque de cause, de force, de condition, de fin, de substance, est un terme qui dépasse les données de l'expérience, et qu'il faut par conséquent renvoyer à la langue de la métaphysique.

De là le scepticisme de Hume, scepticisme qui lui est propre, et que n'aurait avoué ni l'empirisme de Locke, ni même le sensualisme de Condillac. Ceux-ci conservaient à peu près toutes nos idées, en les dénaturant, il est vrai, plus ou moins par l'origine qu'ils leur attribuaient. Par là, s'ils ruinaient la métaphysique, ils maintenaient intacte la science positive. De l'origine empirique de toutes nos idées

1. *Traité de la nature humaine*, l. I, p. 270 et suiv. *Essais sur l'entendement humain*, l. IV, V et VII.

Hume conclut contre la science, aussi bien que contre la métaphysique. La science, selon lui, ne mérite confiance qu'autant que ses propositions ont un caractère assuré de nécessité et d'universalité; or nos idées, étant l'effet d'impressions variables ou de pures habitudes, ne présentent rien d'universel ni de nécessaire : il n'y a donc nulle véritable science. « Si à nos liaisons d'idées, dit-il quelque part dans les *Essais*, il ne correspond rien d'extérieur, nulle réalité, il n'y a point de science. Si l'esprit n'est pas autorisé à introduire, à déduire, à rien affirmer sur la nature des choses, notre savoir n'est que *croyance* et *probabilité* ». C'est là, en effet, la seule conclusion possible d'une doctrine qui n'admet pas d'autre source de connaissances que l'expérience et l'induction. A la rigueur, pour l'induction réduite à l'expérience, une loi n'est que l'expression d'une succession constante de phénomènes dans le passé et dans le présent, avec une simple présomption pour l'avenir; car elle ne pourrait embrasser l'avenir qu'autant que l'idée d'une relation véritable viendrait se joindre à ce fait de succession ou de concomitance. Or c'est ce que l'empirisme de Hume interdit d'une manière absolue. Si l'esprit humain, et même la science positive vont jusque-là, c'est parce qu'ils pensent autrement que Hume sur la nature des liaisons d'idées qu'expriment les mots de cause, de substance, de force, de pouvoir, de principe, de loi qui se rencontrent dans le langage de tous les hommes.

L'école écossaise est essentiellement l'école du sens commun. Elle a horreur du paradoxe; et, comme elle a vu nombre de théories y conduire, chez les écoles les plus opposées, elle s'engage le moins qu'elle peut dans cette voie. C'est ainsi qu'elle évite le scabreux problème de l'origine des idées, après en avoir vu sortir la doctrine des idées innées, la doctrine de la table rase, la doctrine de la sensation transformée, la doctrine du scepticisme absolu, toutes théories plus ou moins contraires à la croyance générale. Que fait le judicieux Reid sur toutes ces questions qui ont tant occupé et agité les esprits au XVIII^e siècle ? Pas autre chose que d'affirmer les principes en question, sur la foi du genre humain. Il lui suffit de montrer que nous croyons invinciblement aux lois, aux forces, aux causes, aux substances, aux principes, aux axiomes dont les sciences positives elles-mêmes font usage. Non seulement il se dispense d'en rechercher l'origine; c'est à peine s'il insiste sur les caractères de ces idées. La philosophie de Reid et de son école n'est guère moins sobre d'analyses que d'explications. C'est là ce qui fait tout à la fois sa force et sa faiblesse, sa force devant le sens commun, sa faiblesse devant la science. Excellent juge entre toutes ces écoles de Descartes, de

Locke, de Condillac, de Hume dont les doctrines faussent plus ou moins la vérité, il s'entend à merveille à corriger les erreurs et à rectifier les méthodes; mais il n'a rien ou bien peu de chose à nous apprendre lui-même sur les questions qui ont fait l'objet de leurs recherches. Le sens commun est le criterium suprême de Reid, en ce qui concerne les problèmes posés et discutés par les philosophies. « Toute connaissance, toute science repose sur des principes évidents par eux-mêmes et tels que tout homme doué du sens commun en est juge compétent dès qu'il les a compris. De là vient que les disputes se terminent souvent par un appel au sens commun. Lorsque de part et d'autre on est d'accord sur les principes qui servent de base aux arguments, la force du raisonnement décide de la victoire; mais quand on nie d'un côté ce qui paraît trop évident de l'autre pour avoir besoin de preuve, l'arme du raisonnement est brisée; chacun en appelle au sens commun, et persiste dans son opinion. Pour que cet appel pût être jugé, et que le sens commun devînt en ce cas un arbitre suprême, il faudrait que ses décisions fussent rédigées et réunies dans un code dont l'autorité fût reconnue par tous les hommes raisonnables. Rien ne serait plus désirable qu'un pareil code; il comblerait, s'il existait, un vide immense dans la logique. Et pourquoi regarderait-on une pareille législation comme impossible à rédiger? L'est-il donc que des choses évidentes par elles-mêmes obtiennent l'assentiment universel[1]? » Quand on pourrait faire ce que recommande le sage philosophe, l'œuvre de la science n'en serait pas plus avancée. Car il faudrait toujours entrer dans ces analyses et ces explications qui donnent lieu à tant de divergences, mais qui n'en sont pas moins la matière de la philosophie, si la philosophie a une matière. Il y a plus; le sens commun n'est un criterium possible et infaillible que pour un très-petit nombre de vérités qui règlent ordinairement la pratique, et ne sont pas d'un grand secours pour la théorie, par conséquent pour la science. Celle-ci, dans ses analyses et dans ses explications, doit conserver sa libre initiative, si l'on veut qu'elle fasse l'œuvre qui lui est propre, en philosophie comme ailleurs. Quand cette œuvre est faite, le sens commun, s'il est compétent, la critique des esprits difficiles, l'autorité du monde savant, et par-dessus tout la consécration du temps la font passer au nombre des vérités acquises qui viennent grossir le trésor des connaissances humaines.

L'école Ecossaise n'eût pas beaucoup servi la philosophie par ses

1. Thomas Reid. *Essais sur les facultés de l'esprit humain. Essai* VI, ch. II.

perpétuels appels au sens commun, si elle n'eût cru devoir y ajouter ses judicieuses discussions et ses fines analyses sur certaines facultés de l'esprit humain, telles que la perception externe, la mémoire, l'imagination, l'association des idées, les penchants, la liberté. Quant aux problèmes de l'origine des idées, elle s'est abstenue d'y toucher. Dans cette longue et intéressante étude de nos diverses facultés à laquelle est consacré l'ouvrage de Reid, on l'entend parler souvent de vérités et de principes qui ne semblent pas d'une réduction facile à l'expérience; mais on ne voit pas qu'il les attribue à une faculté spéciale, distincte, sinon indépendante de l'expérience. Le mot *raison* qui revient souvent sous sa plume ne semble pas être pris dans un sens moins général et moins vague que le sens vulgaire. Est-ce la faculté des principes, des principes nécessaires et contingents à la fois? Est-ce seulement la faculté des premiers? Reid ne s'est expliqué sur aucune de ces questions, dans la crainte sans doute de rouvrir le débat sur le problème compromettant de l'origine des idées.

Déjà avant Reid, le père Buffier avait maintenu les principes, au nom du sens commun, sans s'expliquer du reste beaucoup plus catégoriquement, dans son traité des premières vérités. Lui aussi avait défini le sens commun à peu près dans les mêmes termes que le philosophe écossais : « la disposition que la nature a mise dans tous les hommes pour leur faire porter, à tous, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'un jugement antérieur. » Ces vérités premières sont universelles et nécessaires. Les exemples qu'il en donne montrent qu'il confond sous ce nom de *vérités premières* certains principes évidents de démonstration sans lesquels aucune proposition ne saurait être démontrée avec des croyances généralement admises, mais qui n'ont pourtant ni la même évidence ni la même nécessité, puisqu'elles sont sujettes à démonstration. Ainsi la croyance à l'existence du non-moi, la croyance à la distinction de l'intelligence et de la matière, la croyance à la cause intelligente de l'Univers. C'est sans doute le mot *sens commun* qui engendre cette confusion, en signifiant à la fois les idées simples, principe de toute démonstration, et les croyances générales de l'esprit humain. Reid est tombé dans la même équivoque, peut-être à l'exemple du père Buffier pour la philosophie duquel il avait une estime toute particulière.

Mais avant le père Buffier et Reid, Leibniz avait opposé à l'empirisme de Locke, non l'autorité du sens commun, mais le principe même de l'*innéité* de l'esprit humain, principe dont la formule est si connue : *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intel-*

*lectus*. Leibniz était un esprit trop large, et d'ailleurs il était trop de son temps pour adhérer purement et simplement à la doctrine des idées innées, malgré son goût très-marqué pour la philosophie du XVII^e siècle. Sa formule fait avec une admirable précision la part de vérité de la doctrine de la table rase. Avec Locke, dont il admirait le livre, il reconnaît que nos idées ne nous viendraient pas sans l'expérience; mais avec Descartes, Malebranche et Platon, il soutient que toutes nos idées ne sont pas de simples perceptions plus ou moins abstraites de l'expérience. Dès le début de sa grande discussion avec Locke, à propos de l'*Essai sur l'entendement humain*, il pose la question avec une netteté et une rigueur que ni Descartes ni Malebranche, ni Locke ni Hume, ni le père Buffier ni Reid n'ont connue. « Nos différents sont sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement, comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit, ou si elle contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions... D'où il naît une autre question, savoir, si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont un autre fondement? [1] »

Leibniz voit tout de suite le point faible de l'empirisme et y met le doigt. « Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, en quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité; car il ne s'ensuit pas que ce qui est arrivé, arrivera toujours de même... D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et ce qu'Euclide a si bien compris, en montrant par la raison ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La logique encore, avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence naturelle, sont pleines de telles vérités; et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelles *innés* [2]. »

1. Avant-propos de Leibniz à l'occasion du livre de Locke, p. 2 et suiv.
2. *Ibid.*, *ibid.*

Principe est le mot juste, parce qu'il dit moins qu'*idées* et plus que *facultés*. Locke aussi avait reconnu des facultés innées, ce qui ne suffit pas pour lui faire une place à part, à égale distance des partisans des idées innées et des partisans de la *table rase*. Leibniz ne se borne pas à dire le mot; il explique la chose. « Il est vrai qu'il ne faut pas s'imaginer qu'on puisse lire ces éternelles lois de la raison, à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album*, sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous, à force d'attention, de quoi les occasions sont fournies par les sens. » Et plus loin : « Peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en nous, puisque nous sommes pour ainsi dire innés à nous-mêmes? Peut-on nier qu'il y ait en nous être, unité, substance, durée, changement, action, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement, pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie, ou des tablettes vides; car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un bloc de marbre, quand il est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure, ou quelqu'autre. Mais s'il y avait, dans la pierre, des veines qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné, en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent insensibles, qui y répondent. »

Ici Leibniz mêle, ainsi que le font le père Buffier et Reid, le principe des vérités contingentes avec les principes des vérités nécessaires, sous le nom d'idées ou de principes innés. Sa pensée est plus nette dans le passage suivant où il compare l'entendement humain à celui des bêtes. « C'est en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes; les bêtes sont purement empiriques, et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on peut en juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives; en quoi la faculté qu'ont les bêtes de faire des *consécutions* est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes... Les con-

sécutions des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imaginations et un passage d'une image à l'autre; ce qui fait que dans une rencontre nouvelle, qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende, pour l'ordinaire, à voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé; mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser quand il s'y attend le moins, lorsque les raisons qui l'ont maintenu changent. Voilà pourquoi les plus sages ne s'y fient pas tant qu'ils ne tâchent de pénétrer, s'il est possible, quelque chose de la raison de ce fait, pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres, et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, et enfin de trouver des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires; ce qui donne seulement le moyen de prévoir l'événement, sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images; à quoi les bêtes sont réduites. De sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires, distingue encore l'homme de la bête [1]. »

Voilà comment Leibniz entend les *idées innées*. Sur les idées de l'infini et de l'absolu, les principales pour leur valeur métaphysique, et les moins réductibles à l'expérience, il s'explique catégoriquement. Locke avait dit : « la puissance qu'a l'esprit d'étendre sans fin son idée de l'espace par de nouvelles additions, étant toujours la même, c'est de là qu'il tire l'idée d'un espace infini [2]. » Leibniz, tout en acceptant cette explication, croit devoir la compléter. La considération de l'infini vient de celle de la similitude et son origine est la même avec celle des vérités universelles et nécessaires. Cela fait voir comment ce qui donne de l'accomplissement à la conception de cette idée se trouve en nous-mêmes, et ne saurait venir des expériences des sens; tout comme les vérités nécessaires ne sauraient être prouvées par l'induction ni par les sens. L'idée de *l'absolu* est en nous intérieurement comme celle de l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées que Dieu est lui-même le principe des êtres. L'idée de l'absolu, par rapport à l'espace, n'est autre que celle de l'immensité de Dieu, et ainsi des autres. Mais on se trompe en

1. *Ibid.*, *ibid.*
2. Liv. II, ch. XVII, paragr. 3.

voulant s'imaginer un espace absolu, qui soit un tout infini composé de parties. Il n'y a rien de tel. C'est une notion qui implique contradiction, et ces tous infinis, et leurs opposés infiniment petits, ne sont de mise que dans le calcul des géomètres, tout comme les racines imaginaires de l'algèbre [1]. »

Sauf le passage assez obscur où Leibniz rentre dans la vieille métaphysique platonicienne en faisant des verités absolues les attributs de Dieu, il marque avec une parfaite netteté en quoi il se rapproche de Locke et en quoi il s'en sépare. Tout en maintenant l'innéité de la loi de l'esprit humain dont les écoles idéalistes ont fait l'idée de l'infini, il accepte et confirme la remarque de Locke sur l'impropriété du mot idée appliqué aux trois infinis du nombre, de l'espace et de la durée; pas plus que lui, il n'admet l'idée d'un nombre, d'un temps, d'un espace infini. Il avait compris mieux que personne qu'un tout ne peut être composé d'un nombre infini de parties, et que par conséquent tout et infini sont deux mots qui impliquent contradiction.

*Nisi intellectus :* la réserve de Leibniz devient entre les mains du génie même de l'analyse, la *critique de la raison pure.* Evidemment, c'est Leibniz qui a tracé par cette simple formule son programme au philosophe allemand que déjà la vive et incisive critique de Hume avait *réveillé de son sommeil dogmatique.* Le Descartes de la philosophie allemande a eu ceci de commun avec son grand prédécesseur qu'il est le père d'une méthode qui a fait le tour du monde avec la *Critique de la raison pure.* Comme Socrate dans l'antiquité, comme Bacon et Descartes dans les temps modernes, Kant voulut être et fut l'instituteur de l'esprit de son siècle. Sa philosophie n'est qu'une méthode dont toutes les parties de sa doctrine ne sont que des applications. C'est pour cela qu'elle eut, de même que celle des réformateurs dont on vient de parler, une incomparable fécondité et une influence universelle. Si la *Critique de la raison pure* est, pour la philosophie de Kant, ce que le *Discours de la méthode* est pour la philosophie de Descartes, les deux préfaces et l'introduction qui précèdent cet ouvrage peuvent être comparées aux deux premières parties de l'œuvre du philosophe français, pour la grandeur et la fermeté du dessein qu'elles annoncent. C'est là qu'il explique comment les principes qui sont la base de la logique, de la haute physique et des mathématiques, ayant leur racine dans la nature de l'esprit humain, il faut également, sous peine de n'arriver à rien de fixe ni de certain, y chercher les principes de toute spéculation métaphysique. Au lieu de s'occuper d'abord des

1. *Ibid., ibid.*

objets de la connaissance, en pareille matière, il faut étudier préalablement l'esprit qui les connaît. Kant le dit avec la parfaite conscience de la réforme qu'il entreprend; il veut faire pour la métaphysique ce que Copernic a fait pour l'astronomie; il veut faire de l'esprit humain le centre de la science, comme l'illustre astronome a fait du soleil le centre du monde [1]. La conclusion de sa radicale critique, c'est, on le sait, qu'en dehors de l'expérience, il ne peut y avoir aucun moyen de connaître quoi que ce soit.

C'est par ce grand effort d'analyse et de critique que la philosophie du XVIIIe siècle complète et couronne son œuvre toute d'analyse. Une philosophie qui débute par l'essai *sur l'entendement humain*, et finit par la *Critique de la raison pure* n'a pas de supérieure, dans l'histoire de la pensée moderne, même pour qui songe à Descartes, à Malebranche, à Spinosa et à Leibniz. *Paupertina philosophia* est un mot dur, même exclusivement appliqué à une école qui a produit Condillac, Charles Bonnet, Cabanis, Destutt Tracy et Dumarsay; mais jamais Leibniz n'eût pensé à qualifier ainsi l'ensemble de la philosophie du XVIIIe siècle. Le siècle de l'analyse, au lieu d'appliquer ses facultés à la philosophie spéculative, et d'en faire jaillir ces imposantes créations, ces puissantes constructions *a priori* qui recommandent à l'admiration les noms de Descartes, de Malebranche, de Spinosa, de Leibniz, les fixa sur des objets d'observation et d'analyse, et en fit sortir les études les plus étendues, les plus fortes, les plus solides, les plus lumineuses sur l'esprit humain qui aient paru jusque là. Sans doute le siècle n'a pas dit, avec Kant, le dernier mot de l'analyse et de la critique; mais il a ouvert à la philosophie une voie qu'elle ne quittera plus, ou du moins qu'elle ne pourra plus abandonner sans retomber dans le doute et la contradiction. On pourra compléter l'analyse de Locke; on pourra simplifier l'analyse de Kant et ramener sa critique trop idéaliste dans les limites nécessaires de la science positive : on ne reprendra plus la méthode spéculative, du moins telle que la philosophie du siècle précédent l'avait entendue et pratiquée.

1. Introduction à la *Critique de la raison pure*.

E. VACHEROT,
De l'Institut.

# DES NOTIONS
# D'ESPÈCE ET DE GENRE
## DANS LES SCIENCES DE LA NATURE

### I

Toutes nos connaissances se distribuent en espèces et en genres. La raison formelle de cette loi est aisée à découvrir : toutes nos connaissances doivent avoir un élément commun, et chacune d'elles doit avoir un élément propre; s'il n'en était pas ainsi, ou bien elles seraient absolument séparées l'une de l'autre, ou bien elles seraient fondues ensemble; dans les deux cas, la pensée serait impossible. Un genre est l'élément commun à plusieurs connaissances ; une espèce est la somme de cet élément commun et de l'élément propre à chacune d'elles. Ainsi entendus, tous les genres et toutes les espèces se ressemblent; mais lorsqu'au lieu de considérer la forme on considère le contenu des idées, on est amené par l'expérience à distinguer des espèces et des genres dans le système universel des espèces et des genres purement logiques. Alors se présentent des questions qui intéressent les sciences, et en particulier celles où la détermination concrète des espèces et des genres est presque l'unique objet de la recherche, et que la logique pure est impuissante à résoudre. De ces questions, la plus importante est, sans contredit, celle de la nature des espèces et des genres.

On a dit souvent : les espèces et les genres sont des abstractions créées par le langage; il n'existe hors de nous que des individus, et nos seules connaissances réelles sont les représentations individuelles; mais incapables d'avoir une image distincte de chaque objet singulier, nous désignons par un même terme tous ceux qui se ressemblent. Ainsi, chaque terme commun divise les choses en deux classes, celles qui possèdent l'attribut désigné et celles qui ne le possèdent pas. La classe n'a donc qu'une réalité d'emprunt; si le mot qui en est le signe disparaissait, les propriétés abstraites dont

il est le lien, se sépareraient et feraient retour aux représentations individuelles d'où elles ont été tirées.

Le nominalisme ne résout pas le problème. On ne conteste pas que le langage soit indispensable à la pensée. Sans abstraction, pas de pensée, si penser est réduire à l'unité une multiplicité donnée, et non pas simplement la percevoir, et sans langage, pas d'abstraction. Ce que nous décomposons, ce sont en effet des intuitions ou des images, c'est-à-dire des sommes complexes de qualités hétérogènes ou homogènes. Ces qualités, la perception nous les présente, l'imagination nous les représente associées les unes aux autres; unies ainsi en fait, elles ont l'une pour l'autre une affinité au moins empirique qui croît avec la fréquence de l'association. Aussi quand l'abstraction les décompose, qu'arriverait-il sans l'office des signes? Les intuitions élémentaires, un instant isolées, retourneraient spontanément l'une à l'autre et reconstitueraient l'image primitive. Mais les signes empêchent que l'œuvre de l'abstraction soit vaine; la qualité abstraite qui ne saurait rester flottante est attachée à un signe distinct; elle peut ainsi demeurer détachée du reste de l'image dont elle faisait partie.

L'acte que nous venons de décrire est instinctif et spontané. Aussi la réflexion, quand elle s'éveille dans l'humanité et dans l'homme, trouve-t-elle la signification des mots fixée, et, par une conséquence naturelle, la division des choses arrêtée. Mais la science a pour effet de compléter et de corriger le sens des mots, et par suite, de redresser, quand il y a lieu, la division des choses, d'étendre certaines classes, d'en restreindre certaines autres et d'en rectifier ou tout au moins d'en contrôler expérimentalement le contenu. Par conséquent, s'il est vrai de dire que sans le langage il n'y aurait pour la pensée, ni espèces, ni genres, puisque, sans les signes, l'abstraction n'aboutirait à rien, on ne peut soutenir que le langage crée les limites des espèces et des genres ni qu'il en détermine le contenu. Le langage suit les choses, bien qu'il précède la pensée réfléchie, et la généralité est dans les choses elles-mêmes, puisqu'une même qualité peut exister en même temps dans un nombre indéterminé d'individus.

A l'antipode du nominalisme est placé le réalisme. D'après cette doctrine, les notions générales sont l'expression de types éternels et immuables, existant en dehors des individus qui en sont les copies multiples et mobiles; la notion la plus générale, l'*être*, est comme le noyau de toutes les existences, autour duquel se groupent par une sorte de cristallisation ou d'épigenèse métaphysique les divers modes de l'existence. Les individus n'ont qu'une réalité d'emprunt : ce qui

existe véritablement, ce sont les idées ou les types dont ils reproduisent imparfaitement et pour un temps les traits. Nous sommes, dit-on, contraints d'admettre l'existence des essences suprasensibles sous peine d'ignorer à tout jamais la raison des ressemblances diversement étendues que présentent les individus. Vous êtes en présence de plusieurs animaux semblables, quelle est la raison de cette unité de structure? Ces êtres laissent derrière eux une postérité qui reproduit leurs formes sans modifications importantes. Quelle est la raison de la persistance de l'unité de structure dans la durée? Cette double raison ne saurait être cherchée dans la matière elle-même. Celle-ci, en effet, obéit à des lois distinctes de celles qui régissent la vie, et si les principes de la mécanique sont impuissants à expliquer le fait de l'organisation individuelle, encore moins peuvent-ils rendre compte du fait de l'organisation spécifique, et de la transmission continue des mêmes formes à travers les générations.

La plupart des difficultés invincibles que soulève le réalisme sont connues depuis longtemps. Et tout d'abord, comment connaîtrions-nous ces entités? Ce n'est pas par les sens, qui ne s'exercent que sur l'étendue et ne sauraient par conséquent saisir l'idée type qui, par définition, est antérieure et supérieure à l'espace. Ce n'est pas davantage par une intuition spéciale distincte de l'intuition sensible, car une telle intuition, si elle existait, transformerait ses objets en phénomènes, ce qui est contraire à l'hypothèse. D'ailleurs, nous ne voyons pas que ceux qui croient à une appréhension directe des essences suprasensibles emploient à les déterminer le seul procédé qu'implique cette croyance; au lieu de les décrire sans tâtonnements et sans retouches, d'après une vision immédiate, ils en forment les notions en recourant aux procédés lents et souvent trompeurs de l'analyse expérimentale. Si nous ne pouvons contempler les originaux invisibles des choses, sommes-nous du moins contraints, par le raisonnement, d'admettre qu'ils existent, tout en nous résignant à ne les voir jamais, et à en rechercher les traits dans les copies matérielles qui les imitent. Ce n'est pas la déduction qui peut nous y contraindre, car, au rebours de ce qu'il faudrait, elle conclut du genre aux espèces, et de l'espèce aux individus. Sera-ce l'induction? On serait tenté de le croire. L'induction, en effet, conclut des faits aux lois qui les régissent; les faits sont singuliers et mobiles, les lois sont générales et constantes; or, l'essence n'a-t-elle pas, elle aussi, pour caractères la généralité et la constance? C'est vrai; mais elle diffère d'une loi proprement dite, par le plus important de ses caractères : la réalité métaphysique. Quand le savant détermine la loi d'un fait, il n'entend pas la douer d'une existence suprasensible;

il pense seulement que partout et toujours, les mêmes circonstances étant données, les mêmes faits se produiront suivant les mêmes rapports. Il conclut, il est vrai, du particulier au général, mais le procédé par lequel il étend à tout le temps et à tout l'espace le résultat de l'expérience présente ne l'introduit pas dans une région d'existences supérieures aux existences phénoménales. L'induction élargit notre connaissance, en ce sens qu'elle nous permet de voir par la pensée des événements qui ne sont pas encore ou dont nous ne pouvons pas être les témoins; mais elle n'atteint pas ce qui ne saurait être, soit pour nous, soit pour d'autres, l'objet d'aucune expérience. Elle ne peut donc nous autoriser, ni à plus forte raison nous contraindre à doubler les choses sensibles d'essences suprasensibles qui les régiraient mystérieusement.

D'ailleurs, une telle solution, loin de résoudre le problème, en engendre de nouveaux. Les types ont pour fonction d'expliquer la présence de formes semblables chez un nombre infini d'individus. Mais ils constituent, eux aussi, une multiplicité, qui pas plus que la multiplicité sensible, n'a en elle-même sa raison d'exister. Il faut donc, sous peine d'inconséquence logique, les expliquer en les rapportant à des types plus généraux, et ainsi de suite, jusqu'au type vraiment universel, unité dernière de toutes les multiplicités intelligibles et sensibles échelonnées au-dessous de lui jusque dans l'infinie dispersion de l'espace. Mais en gravissant tous les degrés qui conduisent à l'être pur et simple, s'élève-t-on vraiment de raison en raison? Pour passer des représentations individuelles à l'espèce, il faut éliminer les caractères différentiels de chacune d'elles; la notion de l'espèce renferme donc moins de réalité concrète que les images des individus. Pour passer des espèces au genre qui les contient, il faut opérer une élimination semblable; il en est de même à chaque passage d'un groupe inférieur à un groupe supérieur; à chaque stade du progrès on laisse derrière soi une certaine somme de réalité; on procède par voie d'appauvrissement, et l'on tend ainsi, non pas vers la réalité la plus riche, mais vers le néant. Comment comprendre alors que les notions les plus élevées en généralité soient les raisons des notions subordonnées? Si l'on a pu dire avec vérité, que le genre est indispensable aux espèces, cela signifie qu'à une somme de caractères généraux s'unissent des caractères moins généraux qui les spécifient; mais on ne saurait entendre par cette formule que le genre porte en lui-même la cause de cette addition. Aussi que l'on prenne l'une de ces notions générales, et jamais on n'en fera sortir par voie de transformation analytique les notions moins étendues. Par conséquent, à mesure qu'on s'élève dans la

hiérarchie des types, si l'horizon s'élargit, l'atmosphère se raréfie, et l'on finit par se trouver dans le vide.

Ce n'est pas tout. Une telle hypothèse, chargée d'expliquer une partie de l'expérience, ne va-t-elle pas à l'encontre des résultats les moins contestés de l'expérience? L'unité des phénomènes physiques, pressentie dès les premiers jours par la sagesse antique, affirmée *à priori*, par Descartes, est établie aujourd'hui sur des preuves expérimentales. L'hypothèse réaliste semble impliquer que les lois de la matière brute sont purement mécaniques. Si la matière, en effet, produisait spontanément en vertu de ses lois des formes constantes, à quoi bon ériger au-dessus d'elle des entités auxquelles on attribue précisément ce rôle organisateur? Mais qu'est-ce qu'organiser la matière, sinon faire converger les séries des phénomènes mécaniques vers une fin commune à laquelle ils ne se dirigeaient pas naturellement, et, dans le cas où ils retournent à leur état primitif de dispersion, les reprendre et les concentrer de nouveau en un système semblable au premier? Pour les déterminer ainsi à réaliser une fin donnée, il faut donc ou suspendre en partie le mouvement qui les anime ou en changer la direction. Or, la mécanique nous enseigne que pour suspendre un mouvement, il faut y opposer un mouvement d'égale intensité et de direction contraire, et que pour en changer la direction, il faut le remplacer par un autre, ou du moins produire un mouvement de sens différent qui se combine avec lui. Par conséquent, si les essences ont pour fonction d'organiser la matière suivant des types constants, à l'apparition de chaque forme, elles doivent créer de toutes pièces une certaine somme de mouvements.

Mais si elles ont ce pouvoir créateur, à chaque fois qu'il se manifeste, la somme de l'énergie change dans l'univers. Dira-t-on que la somme des mouvements créés à l'apparition de chaque forme individuelle est précisément égale à celle des mouvements anéantis? Mais nous savons que ce qui demeure constant dans la nature, ce n'est pas la somme des mouvements réels, comme l'avait cru Descartes, ni même la somme de la force vive, comme l'avait pensé Leibniz, mais la somme de l'énergie potentielle et de l'énergie actuelle. Il n'y a pas d'anéantissement, au sens absolu du mot. Toute force qui semble disparaître, demeure disponible. Aussi, même en admettant que la création d'une quantité déterminée de mouvement correspondît à l'entrée d'une quantité rigoureusement égale de mouvement dans le réceptacle de la virtualité, l'équilibre de la nature n'en serait pas moins rompu, puisque la quantité de mouvement produit serait ajoutée à la somme de l'énergie virtuelle et de l'é-

nergie réelle, qui préexistait. Ainsi par une conséquence imprévue mais nécessaire de l'hypothèse, les essences suprasensibles auxquelles on attribue une puissance ordonnatrice, seraient des causes incessantes d'anarchie dans le monde.

## II

Puisque les espèces et les genres ne sont ni des abstractions verbales, ni des entités suprasensibles, il reste qu'elles soient des lois, au sens positif de ce mot. Essayons de justifier cette définition.

Les phénomènes qui se succèdent dans le temps offrent aux sens une diversité infinie. La science a pour but de fixer et de réduire à l'unité cette multiplicité ondoyante et diverse. Elle commence par lier chaque phénomène spécial à un antécédent spécial. Puis comme cette première démarche, bien qu'elle concentre en un rapport unique le nombre indéfini des répétitions possibles du même fait, nous laisse encore en présence d'une multitude de termes hétérogènes, la science recherche les corrélations cachées des phénomènes en apparence les plus divers et, peu à peu, elle ramène les lois spéciales à des lois de plus en plus générales. L'idéal serait de découvrir une loi vraiment universelle, de laquelle toutes les autres dériveraient par une composition croissante.

Si les successions phénoménales sont réglées par des rapports de plus en plus généraux, n'est-il pas légitime de concevoir, sauf vérification expérimentale, qu'il en est de même pour les éléments coexistants? Une telle conception aurait le double avantage de maintenir à la fois la réalité des individus et celle des espèces, et de nous faire comprendre comment celles-ci, sans être des entités suprasensibles, sont cependant distinctes de ceux-là. Considérons d'abord le cas le plus simple. On fait passer un faible courant électrique dans une dissolution d'un sel d'argent. Si l'on projette l'image agrandie du phénomène qui va s'accomplir, sur l'écran d'un microscope solaire, on voit surgir dans le liquide de petites masses qui se dirigent vers des points déterminés, s'unissent les unes aux autres, et par leur agencement réalisent de petits édifices aux contours nettement arrêtés. La science, pour expliquer ces formations cristallines, n'imagine pas que les molécules matérielles ont obéi à l'impulsion de moteurs invisibles, ni que sollicitées par un mystérieux attrait, elles ont reproduit les traits d'un modèle idéal ; mais elle voit dans la cristallisation l'œuvre des forces moléculaires. Les molécules du

sel dissous flottaient dispersées dans le liquide ; le passage de l'électricité a réveillé en elles certaines énergies latentes ; des courants d'actions et de réactions se sont produits ; les molécules y obéissant ont été attirées à certains points, repoussées à certains autres; elles se sont ainsi groupées en un ordre défini. La forme géométrique du cristal est donc le produit du travail moléculaire qui a réuni et mis en équilibre des éléments homogènes auparavant épars ; elle persiste tant que cet équilibre subsiste ; elle se reproduit invariablement toutes les fois que des éléments semblables sont placés dans les mêmes conditions. Elle ne doit donc être à nos yeux que le signe sensible de la formule qui exprimerait le travail mécanique duquel elle résulte.

Du cas le plus simple, passons au plus compliqué. Un animal haut placé dans la série zoologique a une forme définie. Elle résulte incontestablement de la structure et de la disposition des appareils, des organes, des tissus et des organites élémentaires. Mais ces diverses pièces de l'organisme ont été façonnées, groupées et mises en place par l'obscur travail de l'évolution. Ce n'est pas tout. Dans l'être vivant, l'équilibre des éléments est à chaque instant troublé, et à chaque instant rétabli ; mais au milieu de ces ruines incessantes incessamment réparées, la forme de l'être demeure la même. Par conséquent si le travail de l'évolution aboutit à cette forme, l'œuvre sans trêve de la nutrition ne fait que réparer l'édifice organique, sans en modifier l'architecture. La forme de l'être organisé doit donc être à nos yeux le signe sensible de la formule qui exprimerait le travail évolutif qui l'a produite, et le travail nutritif qui la maintient. Ce n'est pas tout encore. L'être vivant a une durée limitée; mais il a le privilége de se survivre dans un autre lui-même. Celui qu'il laisse à sa place est fait des mêmes matériaux que lui ; il exécute les mêmes fonctions, et il est construit sur le même plan. Comment comprendre et expliquer cette transmission des caractères, si la loi complexe, qui a groupé et maintenu dans un ordre immuable les éléments sans cesse renouvelés des ancêtres, n'étend pas son action aux descendants, ou, pour parler un langage moins figuré, si les éléments organiques n'ont pas entre eux mêmes rapports chez tous les individus d'une même lignée ? Ce système de rapports a donc le caractère de toute loi véritable ; il ne disparaît pas avec l'individu où il est réalisé, mais il est général. Par conséquent celui qui en posséderait l'exacte formule aurait réduit à une pensée unique le nombre indéfini des individus semblables qui sont nés et qui naîtront les uns des autres.

Mais cette réduction ne serait qu'un premier pas dans la science

des êtres coexistants. Même en la supposant parfaite, elle aurait pour résultat d'instituer dans l'entendement autant de formules distinctes que l'expérience nous montrerait de lignées distinctes; bien que la multiplicité contenue dans chacune d'elles fût ramenée à une pensée unique, toutes ces séries n'en seraient pas moins pensées à part l'une de l'autre. Il faut donc chercher entre elles des corrélations qui permettent de les ramener toutes à des formules de plus en plus générales.

L'entreprise sera réalisable, si chaque formule spéciale se résout progressivement en éléments communs à toutes. La forme d'un être organisé est, en dernière analyse, la manifestation extérieure de la loi complexe qui règle la production, la spécification et la distribution des éléments organiques. Mais cette loi est-elle un système irrésoluble de rapports irréductibles, ou bien une somme de lois de plus en plus générales et de plus en plus simples? Chaque lignée d'individus est-elle produite par un groupe spécial ou par plusieurs groupes coordonnés de causes? Dans le premier cas, on ne pourrait qu'établir pour chaque lignée une loi irréductible, isolée de toutes les autres; dans le second, les lois spéciales se résoudraient en lois de plus en plus générales. Alors les formes les plus diverses seraient peu à peu ramenées à l'unité; des affinités de plus en plus vastes apparaîtraient entre les êtres les plus hétérogènes, et nos catégories, espèces, genres, ordres, classes, embranchements, seraient l'expression systématique des lois d'extension différente qui travaillent de concert à la production et à la conservation des formes individuelles. La classification ne serait plus alors un procédé artificiel destiné à soulager la mémoire et à faciliter nos recherches dans le répertoire immense des formes réelles; mais elle serait la science des êtres coexistants, car si les espèces, les genres, les ordres, les classes, les embranchements, pour conserver la nomenclature adoptée, expriment le système des lois de coexistence qui agissent simultanément dans les individus, si chacune de ces lois a une fonction déterminée dans l'œuvre commune et une extension propre, si elles sont unies les unes aux autres par des rapports constants, les connaître, c'est avoir, autant qu'il est possible à l'esprit humain, réduit à l'unité la multitude indéfinie des individus dispersés dans l'espace, et les séries sans fin de leurs générations successives.

En fait, en est-il ainsi? Malgré les accroissements considérables qu'elles ont reçus depuis un demi-siècle, les sciences de classification sont encore les plus imparfaites des sciences de la nature. Pourtant elles ont répondu à la question que nous avons posée. Contentons-nous d'interroger la zoologie. Un coq, un héron, un cygne

diffèrent l'un de l'autre ; leurs lois de formation ne sauraient être identiques. Pourtant, si l'on élimine les différences qui les distinguent, on trouve en eux un grand nombre de dispositions organiques communes. Nous sommes ainsi conduits à déclarer que chacun d'eux est le produit d'au moins deux groupes de lois distinctes : les unes communes à tous, origine des ressemblances ; les autres propres à chacun, origine des différences. Un turbot respire par des branchies, un chien et une poule par des poumons cloisonnés, une couleuvre, par des poumons à peu près lisses, un axolotl d'abord par des branchies, plus tard par des poumons. Outre un grand nombre d'autres différences moins importantes, voilà des caractères qui empêchent de fondre en une seule les idées que nous nous faisons de ces cinq individus. Pourtant, si l'on néglige ces différences, on trouve chez chacun d'eux un certain nombre de caractères morphologiques communs, en particulier, la disposition du système nerveux central. On est par là conduit à conclure que dans tous les poissons, dans tous les oiseaux, dans tous les mammifères, dans tous les reptiles et dans tous les batraciens, une loi générale, cause des ressemblances fondamentales, combine son action avec celle de lois moins générales, causes des différences particulières à chaque groupe.

C'est d'après les révélations de l'anatomie comparée, que Cuvier a construit son système naturel du règne animal. Il commence par y établir quatre grandes divisions, car l'anatomie comparée apprend « qu'il existe quatre formes principales, quatre plans généraux, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'après lesquels tous les animaux semblent avoir été modelés, et dont les divisions ultérieures, de quelque titre que les naturalistes les aient décorées, ne sont que des modifications [1]. » Ces divisions principales sont les *embranchements*. Qu'on accepte les embranchements de Cuvier, ou qu'on y joigne avec Blainville et d'autres un cinquième groupe, celui des Amorphozoaires, on conviendra que ce ne sont pas là des coupes artificielles, mais des délimitations du domaine propre à chacune des lois les plus générales qui concourent à la détermination morphologique des animaux. Chaque embranchement se divise en *classes*. Chaque classe est caractérisée par une structure particulière des organes de la respiration et de la circulation. Cela signifie que la loi de laquelle résulte la disposition du système nerveux propre à tous les représentants d'un embranchement peut se combiner et se combine en effet avec des groupes de lois moins étendues qui déter-

1. *Règne animal.*

minent des modes spéciaux de structure des appareils respiratoire et circulatoire. — Pour Cuvier, les classes se divisent en *ordres*, dont les caractères distinctifs sont tirés des organes digestifs, ou mieux de leurs auxiliaires extérieurs, les organes de la manducation et de la préhension. Cela veut dire que les lois de coexistence desquelles résulte la structure caractéristique de la classe, peuvent se combiner et se combinent en effet avec des lois moins étendues, lesquelles déterminent dans certains appareils la structure propre à chaque ordre. On pourrait en dire autant des familles dans les ordres, des genres dans les familles, et des espèces dans les genres. Ainsi, à mesure qu'on descend l'échelle, on se trouve en présence de caractères morphologiques nouveaux, qui appartiennent à un nombre de plus en plus restreint d'individus ; en d'autres termes, on rencontre les produits de lois de plus en plus spécifiées, dont l'action se combine avec celle des lois plus générales rencontrées auparavant. Et si maintenant nous nous plaçons au bas de l'échelle, l'individu nous apparaît, non pas comme le substratum d'entités distinctes et pourtant concertantes, mais comme l'œuvre commune de lois coordonnées et diversement étendues. A chaque progrès de l'analyse, des affinités plus larges nous apparaissent entre les êtres les plus divers, et le nombre indéfini des individus qui n'était pour les sens que multitude et presque anarchie, devient ordre et unité pour la pensée.

Cette manière de concevoir les espèces et les genres, la seule qui nous préserve à la fois d'un nominalisme et d'un réalisme également anti-scientifiques, est confirmée par les résultats d'une science encore bien imparfaite, mais qui a cependant répandu déjà de vives clartés sur les mystères de la nature vivante. L'embryogénie nous a appris d'abord que les individus ne se forment pas par l'accroissement géométrique de germes préexistants, qui contiendraient l'être adulte en miniature. A la théorie spéculative de la préexistence des germes a succédé la théorie expérimentale de l'épigenèse. L'individu n'est pas, dès l'origine, formé de toutes pièces, arrêté dans tous ses traits ; mais l'embryon est le siége de formations distinctes et successives qui le munissent peu à peu des instruments nécessaires à la vie. Il y a donc plusieurs étapes dans l'évolution.

Si maintenant on compare le développement embryogénique des animaux en apparence les plus divers, on assiste à des différenciations progressives d'un même élément primitif. L'origine de toute évolution organique est une cellule. Au début, un mammifère ne se distingue pas d'un poisson, un poisson d'un oiseau, ni même un vertébré d'un invertébré. La cellule primitive est toujours une vésicule

sphéroïdale où l'observation microscopique distingue des substances différentes, mais où rien ne fait pressentir les caractères qui apparaîtront dans la suite. Fécondé, l'ovule se divise par une segmentation graduelle ; il devient bientôt un ensemble de petites sphères semblables les unes aux autres, et contenues toutes dans la même membrane. Si l'évolution s'arrêtait là, et si, à ce point de leur développement, on faisait sortir des milieux qui les contiennent les embryons des animaux les plus distincts, on ne pourrait en dire qu'une chose : ce sont des animaux ; mais on ne saurait dire à quel embranchement ni à plus forte raison à quelle classe, à quel ordre, à quel genre et à quelle espèce ils auraient appartenu. Tous les animaux sont donc caractérisés d'abord comme animaux, et l'on peut appeler *loi du règne* la loi générale qui préside à cette première et commune étape de toutes les évolutions animales.

Longtemps on a cru que l'organisme de l'être le plus parfait était, selon l'expression de de Serres, « une anatomie comparée transitoire, » c'est-à-dire que les divers degrés de l'épigenèse humaine étaient la reproduction temporaire des divers termes de la série animale. Une étude plus approfondie de ces obscurs phénomènes a montré la fausseté de cette conception. Mais s'il est faux que la série des métamorphoses embryogéniques de l'être le plus parfait reproduise terme pour terme les divers modes d'organisation de la série animale tout entière, il est vrai que l'être caractérisé d'abord comme animal acquiert successivement des caractères de moins en moins généraux, qui le placent dans des catégories de plus en plus restreintes. Nous avons assisté au début de l'évolution organique ; suivons-en les progrès. L'enveloppe que les savants appellent blastoderme s'est formée ; les phénomènes qui jusque-là avaient suivi des voies parallèles vont désormais diverger. Chez certains embryons, « au milieu du disque que forme le blastoderme se dessine un sillon étroit, la ligne primitive, qui divise le disque en deux parties égales, l'une droite, l'autre gauche. De chaque côté de cette ligne ou fente, le feuillet extérieur se soulève en un repli allongé ; ces deux replis grandissent, se réunissent au-dessus de la fente et forment ainsi un canal cylindrique. C'est le canal médullaire, ainsi nommé parce qu'il est la base du système nerveux central, de la moelle épinière[1]. » L'animal est dès lors caractérisé comme *vertébré*. L'évolution organique a suivi d'autres voies et abouti à d'autres formes chez les embryons, d'où doivent sortir un mollusque ou un articulé, ou un rayonné. A la loi du règne, commune à tous les animaux, se sont

1. Hæckel, *Hist. de la Créat. des Etr. Organ.*, 12me leç.

donc unies des lois moins générales, celles des embranchements.

Pendant quelque temps, l'embryon du vertébré n'a rien en lui qui laisse deviner à quelle classe il appartiendra ; il sera mammifère, oiseau, reptile, batracien ou poisson ; mais jusqu'à présent il n'est que vertébré : son encéphale se compose de cinq ampoules cérébrales. Son corps est un disque mince et aplati, sans face ni jambes, ni intestins ; quand les extrémités antérieures et postérieures apparaîtront, « on ne saura pas encore si ce doivent être les bras et les jambes d'un homme, les pattes d'un chien, celles d'un oiseau ou d'une tortue ; ce sont des bourgeons arrondis qui deviennent peu à peu des palettes où apparaissent enfin des doigts rudimentaires cachés sous une sorte de membrane natatoire[1]. » Si le travail évolutif s'arrêtait là, et si, à ce point de développement, on considérait les embryons d'un mammifère, d'un oiseau, d'un reptile ou d'un poisson, on ne saurait, en les voyant, dire qu'une chose : ce sont des vertébrés. Mais que l'évolution continue, et de nouveaux caractères vont apparaître. Chez certains embryons naîtront des franges branchiales ; chez les autres, des poumons ; chez ceux-ci les crosses aortiques persisteront ; chez ceux-là elles s'atrophieront, moins deux, moins une ; en même temps, les ampoules cérébrales se développeront inégalement ; ici les lobes antérieurs, là les lobes médians acquerront une prédominance marquée. Le vertébré se caractérise ainsi peu à peu comme mammifère, ou comme oiseau, ou comme reptile, ou comme poisson. La loi de l'embranchement agit toujours; mais elle reçoit la collaboration de lois moins étendues, qui spécifient son œuvre dans un sens ou dans un autre. Ce sont les lois des classes. Dans la suite apparaîtront les caractères des ordres et des autres catégories plus restreintes.

On le voit : les résultats les plus généraux de l'embryologie confirment ceux de l'anatomie comparée. Aussi ne doit-on pas s'étonner que, presque à la même époque, Cuvier et de Baër, en partant, le premier, de la comparaison des individus pleinement achevés, le second, de la comparaison des individus en voie de formation, aient abouti à deux classifications du règne animal à peu près identiques. Toutefois, dans une matière si compliquée, il faut se garder d'exagérer les analogies. Agassiz, un des naturalistes qui ont le plus contribué à répandre et à justifier cette idée de l'apparition successive des caractères qui distinguent les divers types du règne animal, ne la professait pas cependant sans réserves. S'il admet qu' « en tant qu'œufs, dans leur condition primitive tous les animaux se ressem-

1. Ibid.

blent, qu'aussitôt que l'embryon commence à montrer quelques traits caractéristiques, ceux-ci présentent des particularités telles que le type peut se distinguer[1], » il fait observer que chez certains êtres on remarque une avance assez grande des caractères de la famille sur ceux de l'ordre, et des caractères de l'espèce sur ceux du genre. « Par exemple, un jeune hémiptère ou un jeune orthoptère peuvent être sûrement rapportés à leur famille respective d'après les caractères qu'ils présentent, bien avant de manifester les particularités qui les caractériseront comme hémiptère ou orthoptère. La tortue qui happe montre son petit sternum en forme de croix, sa longue queue, ses habitudes féroces même avant de sortir de l'œuf, avant de respirer par des poumons, avant que son derme se soit durci en une carapace osseuse. Le veau prend la forme bovine bien avant d'avoir acquis les caractères d'un ruminant à cornes creuses ; le faon présente toutes les particularités de son espèce avant que celles de sa famille se soient développées[2]. »

Quoi qu'il en soit de ces réserves, et bien qu'elles aient pour origine les vues personnelles d'Agassiz sur les caractéristiques des types subordonnés, il est aujourd'hui acquis à la science que tous les embryons animaux, semblables à l'origine, se spécifient progressivement[3]. On a donc eu raison de distinguer plusieurs stades dans l'évolution organique. Une forme commune au règne tout entier est d'abord réalisée ; puis en se développant, elle se modifie, ici d'une façon, là d'une autre. Chacune de ces nouvelles formes se modifie à son tour, et ainsi de suite, jusqu'à ce que d'épigenèse en épigenèse, de forme en forme, la forme spécifique soit enfin apparue. Avant de la revêtir, l'individu a acquis une série de formes qui lui sont communes avec un nombre de moins en moins grand d'individus. Chacune d'elles résulte du groupement des éléments organiques ; elle est donc le signe extérieur et sensible de la loi qui préside à cette répartition. Et comme une forme moins générale naît de la modification d'une forme plus générale qui préexistait, il est vrai de dire que la loi de l'embranchement, par exemple, continue d'agir, alors que la loi de la classe est apparue, en s'adaptant, bien entendu, aux conditions nouvelles que crée cette coopération. On comprend par suite, ce que ne sauraient expliquer ni le nominalisme ni le réalisme, comment il se fait que les découvertes de l'embryogénie comparée concordent avec celles de l'anatomie comparée. La loi plus

1. *De l'espèce et de la classific. en zool.*, chap. II.
2. Ibid.
3. Il serait aisé de montrer que l'évolution végétale est soumise à la même loi générale de spécification progressive.

générale apparue la première ne cède pas la place à la loi moins générale qui survient ; mais elles travaillent de concert à l'œuvre commune. Aussi, dans la forme définitive et durable de l'adulte, est-il possible de démêler ce qui revient à chacune des lois qui ont contribué à le faire ce qu'il est.

## III

Recherchons maintenant dans quelles limites nous pouvons connaître ces lois et les réduire en système. Dans tout ordre d'investigation, il faut d'abord distinguer nettement l'objet dont on cherche la loi. C'est chose facile quand il s'agit de la nature inorganique. Nous ne confondons pas nos diverses sensations, et nous établissons hors de nous autant de classes distinctes de phénomènes, que nous distinguons en nous d'espèces de sensations. Dans chacune de ces classes, nous faisons des subdivisions qui reposent, elles aussi, sur les différences de nos sensations. Chaque phénomène physique a une qualité spéciale qui l'empêche d'être confondu avec les autres.

Nous avons admis que l'individu était le produit d'une société coopérative de lois générales. Pour connaître chacune d'elles, il faut d'abord en déterminer exactement la contribution au résultat commun. Ce discernement peut-il être rigoureux ? — Il pourrait l'être, si les produits qu'il s'agit d'isoler étaient contenus les uns dans les autres comme des sphères concentriques. Mais cette image est loin d'être un symbole de la réalité. Les divers types réalisés à la fois par les individus, loin d'être emboîtés géométriquement les uns dans les autres, sont en quelque sorte fondus ensemble ; chaque partie de l'être porte l'empreinte de chacun d'eux. Pour nous en tenir aux représentants les plus élevés de la nature vivante, et sans parler ici des organismes rudimentaires dont la simplicité complique le problème, loin de le simplifier, il n'est pas dans un vertébré un organe qui ne puisse servir à dénoter l'ordre, la classe et même l'embranchement.

Les naturalistes de l'école anatomique ont cru lever la difficulté en cherchant la caractéristique de chaque catégorie dans un appareil ou dans un organe distinct. Ainsi, pour Cuvier, les embranchements sont déterminés par la disposition du système nerveux ; les classes, par celle des systèmes de circulation et de respiration ; les ordres par la structure des organes digestifs et des organes de préhension ; les familles, quand il y a lieu d'en établir, par des modifications de ces derniers organes, et ainsi du reste. Mais n'est-ce pas là un artifice qui démontre, sans y porter remède, notre impuissance à connaître

scientifiquement le système des lois morphologiques ? Il se peut que chacune d'elle ait travaillé plus que les autres à la structure de tel appareil, de tel organe, de telle partie d'organe ; mais elle a travaillé aussi à toutes les autres parties de l'édifice ; et, de plus, elle n'a pas été l'unique ouvrière de la portion qu'elle a marquée plus spécialement de son empreinte. Aussi, la chercher uniquement là où son œuvre est plus saillante, est-ce se contenter d'une détermination incomplète. Et d'ailleurs, dans cet appareil ou dans cet organe où on la localise pour les besoins de la théorie ou de la pratique, à quel signe infaillible reconnaître ce qui lui appartient en propre et ce qui revient aux autres ?

Agassiz a proposé, pour chaque groupe du règne animal, de nouveaux critères qu'il croit infaillibles. Pour les embranchements, il s'en tient aux déterminations de Cuvier, mais il distingue les classes « par la façon dont le plan général de structure est poursuivi, c'est-à-dire par les combinaisons diverses des systèmes organiques constituant les corps des représentants d'un embranchement quelconque », ou plus nettement « par la différence des voies suivant lesquelles la vie est entretenue, et par la diversité des moyens employés pour établir ces voies. » Dans les classes, « les ordres se rangeront tout naturellement d'après le degré de perfection des organismes qui les représentent, c'est-à-dire suivant la complication ou la simplicité de leur structure. » Les familles ont pour caractère essentiel la forme, « non pas les contours extérieurs, mais la forme telle qu'elle résulte de la structure, ce qui signifie que les familles ne peuvent pas être bien définies ni circonscrites dans leurs limites naturelles, sans un examen approfondi de tous ces traits de la structure intérieure qui se combinent pour déterminer la forme. » Dans les familles, les genres sont caractérisés par la structure spéciale de telle ou telle partie, « le fini de l'organisation, la perfection des derniers détails de la structure ; » enfin les caractères des espèces sont les particularités qui dérivent « des rapports des individus entre eux, soit avec le monde ambiant; les proportions, l'ornementation de leurs parties, etc. [1]. »

Cette théorie n'a pas rallié tous les zoologistes, comme l'espérait son auteur. C'est qu'en effet elle est loin d'établir une démarcation tranchée entre les diverses catégories dont elle admet l'existence, et de fournir pour chacune d'elles un critérium sans ambiguïté. Agassiz reconnaît que les traits de chacun des types généraux qui coexistent dans un individu ne sont pas concentrés dans un organe ou dans un appareil en particulier, et qu'il faut, par conséquent, les chercher

1. *De l'espèce et de la classification en zool.*, chap. II.

dans l'organisme entier ; ses définitions des classes en sont la preuve. Mais, comme s'il était impossible à l'observation humaine de discerner dans la fusion des formes organiques tous les traits propres à chacune, rien n'est plus vague que les définitions qu'il propose. Les classes sont-elles nettement séparées des groupes inférieurs, quand on a dit qu'elles sont caractérisées « par les différences des voies et moyens employés à réaliser la vie ? » Cette définition n'embrasse-t-elle pas, au contraire, avec ce qui appartient à la classe, ce qui ressortit aux familles et aux ordres ? La complication ou la simplicité de la structure organique qui, aux yeux d'Agassiz, caractérisent les ordres, sont-elles choses distinctes des voies et moyens employés à construire l'organisme ? La structure intime qui détermine les formes extérieures, indices caractéristiques des familles, s'en distingue-t-elle davantage ? On a remarqué avec raison que chacune de ces définitions peut, sans inconvénient, être substituée aux autres. Un logicien y verrait la preuve qu'aucune d'elles ne convient au seul défini. Ce n'est pas tout : la théorie ne soutient pas jusqu'au bout l'épreuve de l'application. Quand il arrive aux genres et aux espèces, Agassiz renonce à en chercher les traits dans l'organisme entier, et, comme ses devanciers, il prétend les trouver dans la structure spéciale, dans les détails et dans l'ornementation de telle ou telle partie. Que voir dans ces applications mal assurées et parfois infidèles d'une théorie vraie au fond, sinon une preuve expérimentale de notre impuissance à faire dans les individus adultes la part exacte de chacun des types qu'ils réalisent simultanément ?

Mais peut-être l'embryologie réussira-t-elle là où l'anatomie comparée a échoué. Nous avons vu que l'être en voie de formation revêt successivement des formes transitoires qui lui sont communes d'abord avec tous les représentants du même embranchement, puis avec ceux de la même classe, du même ordre, de la même famille, du même genre et enfin de la même espèce. Si, dans l'adulte, chacune de ces formes nous cache en partie celle qui l'ont précédée, il sera possible de les distinguer dans l'embryon où elles apparaissent l'une après l'autre. Prise en gros, cette proposition est vraie. Mais ce serait une erreur de croire que le discernement des diverses formes embryonnaires peut être fait avec cette exactitude qu'exige la science. L'évolution ne procède pas par sauts et par saccades, elle est continue et progressive. Entre deux de ces états successifs, si rapprochés qu'on les suppose, il y a, il est vrai, un abîme infranchissable pour la pensée; mais l'observation qui ne saisit que des masses appréciables au sens, ne voit pas ces solutions de continuité infiniment petites. L'embryon semble donc passer insensiblement

d'une forme à l'autre, de l'embranchement à la classe, de la classe à l'ordre, et ainsi de suite. Aussi ne pouvons-nous fixer avec sûreté le point précis où l'une de ces formes commence, ni celui où elle finit, nous n'en discernons pas les premiers linéaments, et quand nous la voyons poindre, il y a longtemps déjà qu'elle est ébauchée.

On se méprendrait aussi sur le caractère de l'évolution embryogénique, si l'on croyait que les différentes formes qu'elle traverse se déposent l'une sur l'autre comme par stratification. Non-seulement le passage de l'une à l'autre est inappréciable, mais les couches ultérieures modifient la structure des premières assises. La loi de l'embranchement, avons-nous dit, n'a pas terminé son œuvre quand apparaît la loi de la classe, aussi la continue-t-elle en se pliant aux conditions que lui crée la nouvelle venue. Chez les vertébrés, par exemple, le canal médullaire, d'abord uniforme chez tous, se développe ensuite de façons différentes. Les difficultés que nous avons signalées chez l'adulte, apparaissent donc chez l'embryon dès le second stade de l'évolution, et elles s'accroissent à mesure que l'être se spécifie davantage. Les fils de la trame organique sont trop enchevêtrés les uns dans les autres pour que nous puissions espérer que l'observation, si patiente et si attentive qu'on la suppose, parvienne à les démêler complétement un jour. Soit que nous considérions l'individu pleinement achevé, soit que nous le considérions en voie de formation, nous ne pouvons assigner avec rigueur ce qui en lui revient à chacune des lois qui contribuent à lui donner et à lui conserver sa forme définitive.

Mais admettons que par impossible ce discernement soit fait, serons-nous en possession de toutes les données nécessaires pour établir les formules rigoureuses des lois dont nous aurions distingué les produits, et ne devrions-nous pas même alors nous contenter de les décrire imparfaitement, ou de les désigner par quelques-uns de leurs traits les plus saillants?

Admettons donc qu'il n'y ait dans les êtres aucun facteur réfractaire à la réduction mécanique, serons-nous capables d'établir les formules mathématiques des lois morphologiques? Pour y réussir, il faudrait d'abord que l'équivalence mécanique de tous les phénomènes physiques fût déterminée; il faudrait qu'on eût trouvé la loi mathématique de la gravitation des infiniment petits, molécules, atomes, atomes d'éther. Et même alors, serait-il possible de faire tenir dans un système de formules, le nombre indéfini des actions et des réactions moléculaires qui s'accomplissent dans l'être organisé? Cet être n'est à l'origine qu'une cellule; si simple qu'on la suppose, elle est composée de parties hétérogènes; ces parties sont

composées de parties; en elle existe donc un nombre inassignable de rapports élémentaires. Elle est placée dans un milieu vivant; chaque partie des éléments qui la composent est donc en rapport avec chaque partie des éléments de ce milieu. A mesure qu'en elle apparaît un élément nouveau, le système de ses rapports extérieurs est modifié. Ce milieu qui réagit sur elle subit lui-même la réaction du milieu dans lequel il vit; voilà donc une infinité de rapports qui s'ajoutent aux premiers. Comment établir la formule de cet infini élevé à une puissance infinie?

A. Comte, un des penseurs modernes les plus fortement attachés à cette antique idée d'une réduction de tous les phénomènes à des lois mathématiques, a vu que le problème était pratiquement insoluble en biologie : « Un caractère éminemment propre aux phénomènes physiologiques, dit-il, et que leur étude plus exacte rend maintenant plus sensible de jour en jour, c'est l'extrême instabilité numérique qu'ils présentent, sous quelque aspect qu'on les examine... chaque propriété quelconque d'un corps organisé est assujettie dans sa quantité à d'immenses variations numériques, tout à fait irrégulières, qui se succèdent aux intervalles les plus rapprochés, sous l'influence d'une foule de circonstances tant intérieures qu'extérieures, variables elles-mêmes; en sorte que toute idée de nombres fixes, et par suite de lois mathématiques que nous puissions espérer d'obtenir, implique réellement contradiction avec la nature spéciale de cette classe de phénomènes [1]. »

On ne peut donc espérer parvenir un jour à une détermination des lois morphologiques aussi exacte que l'est aujourd'hui celle de la plupart des lois physiques. L'impuissance pratique où nous sommes de délimiter avec rigueur, dans les organismes individuels, la part contributive de chacune d'elles, est un premier obstacle infranchissable. Mais cet obstacle franchi, nous échouerions toujours devant l'infinie complexité qu'il faudrait ramener à des rapports mathématiques. Par conséquent, si le système des espèces, des genres et des catégories supérieures, est au fond un système de lois de coexistence de plus en plus générales, nous ne saurions avoir de ces lois une connaissance exacte. Nous ne pouvons, dans cet ordre de recherches, substituer à l'image des formes extérieures, la pensée des lois intimes qui les produisent; les types ou les schèmes ne peuvent être remplacés par des formules.

Il résulte de là qu'au moins dans les sciences de la nature [2], on

1. *Cours de phil. posit.* Lec. III.

2. Cette restriction est nécessaire, car il est des espèces et des genres, les espèces et les genres mathématiques, par exemple, dont les éléments sont

ne saurait, *en fait*, établir entre les espèces et les genres des rapports d'inclusion semblables à ceux qui font tenir des lois physiques dans des lois plus générales. Soient deux phénomènes *a* et *c*, unis par un rapport constant; soient deux autres phénomènes, *b* et *d*, distincts des premiers, et unis, eux aussi, par un rapport invariable. Ce sont là deux couples hétérogènes de faits, que je ne puis, à première vue, fondre en une même pensée. Mais une observation plus complète de la nature m'apprend que ces faits sont des cas particuliers de phénomènes plus généraux. Dès lors, je substitue aux deux formules qui expriment les lois propres à chacun de ces couples, une formule unique qui énonce la loi commune aux deux. Dans cette réduction, j'ai nécessairement omis quelques-uns des éléments spéciaux des lois obtenues les premières; pourtant elles n'en sont pas moins réellement contenues dans la formule générale. C'est que celle-ci énonce un rapport entre des termes indéterminés, et que pour en faire sortir les lois moins générales qui y sont contenues en puissance, il suffira de déterminer ces termes. Je dis par exemple : tous les corps s'attirent en raison directe des masses, et en raison inverse du carré des distances. Cette formule énonce un rapport déterminé entre deux termes indéterminés : quelles que soient les masses, quelles que soient les distances de deux ou plusieurs corps mis en présence, l'attraction de l'un à l'autre aura lieu en raison directe des premières et en raison inverse du carré des secondes. Pour passer de cette formule aux lois moins étendues qu'elle contient, il faut uniquement déterminer ce qui en elle est laissé à l'état d'indétermination : les masses et les distances. C'est ainsi que la loi de la gravitation universelle est une synthèse de la loi de la chute des corps à la surface de la terre, et des révolutions des planètes autour du soleil; c'est ainsi qu'elle enveloppe peut-être la loi encore inconnue des mouvements moléculaires et atomiques. Réduire plusieurs lois à une loi plus générale, c'est donc, semble-t-il, faire évanouir la *matière* propre à chacune d'elles et n'en conserver que la *forme* commune.

Mais cet évanouissement n'est qu'apparent. Képler découvre la loi des révolutions planétaires, Galilée celle de la chute des graves; Newton ramène ces lois à la formule unique de la gravitation universelle. En quoi les deux lois synthétisées diffèrent-elles l'une de

homogènes, et que l'on peut, par suite, composer et décomposer par le seul entendement. Ainsi, l'équation générale des courbes de second degré est un *genre* dont les *espèces* sont le cercle, l'ellipse, la parabole, etc. Pour passer de ce genre aux espèces qu'il contient, il n'est pas besoin d'une intuition spéciale; il suffit de déterminer certaines quantités laissées indéterminées dans l'équation générale.

l'autre, et de la loi commune à laquelle elles sont réduites? La terre est une des planètes qui gravitent autour du soleil; les corps qui tombent à sa surface sont des fragments de son écorce, ou, comme les aérolithes, des fragments du système solaire. Si, ce qui est précisément le cas, on ne considère en eux qu'un seul phénomène, tous ces termes ne diffèrent l'un de l'autre qu'en quantité. Aussi, dans la formule générale, ce qui est laissé indéterminé, c'est la quantité des termes, et non le rapport qui les unit. Si la science parvient un jour à ramener à la formule de Newton la loi des mouvements moléculaires et atomiques, c'est que les termes de cette loi, masses et distances moléculaires et atomiques, seraient homogènes, et ne diffèreraient des masses et des distances planétaires qu'en grandeur et non en qualité. De même encore, si l'on croit que toutes les lois physiques seront un jour réduites à une loi commune d'équivalence mécanique, c'est que l'on considère les différents ordres de phénomènes comme n'étant au fond qu'un même phénomène indéfiniment diversifié. La concentration graduelle des lois en des formules de plus en plus générales implique donc que les termes réduits les uns aux autres sont homogènes et ne diffèrent qu'en grandeur; aussi le développement des lois les plus générales peut-il se faire par déduction.

Il n'en est pas ainsi des espèces et des genres. Il est vrai que le genre contient ce qui est commun à plusieurs espèces, et que chacune des espèces subordonnées à un genre en est un cas particulier. Mais comme le contenu des catégories naturelles, si précise et si complète qu'en soit la description, demeure toujours un objet d'imagination, en passant des espèces aux genres, les types spécifiques s'évanouissent véritablement, le rapport intelligible qui les unit entre eux et au type générique, nous demeure caché; aussi pour revenir du genre aux espèces avons-nous besoin de recourir à l'intuition; l'entendement a beau faire varier les données du genre, il ne peut en tirer les caractères des espèces.

Notre impuissance à résoudre les types en éléments homogènes nous explique l'imperfection relative des sciences de classification. Nous ne pouvons obtenir que des expressions schématiques des lois de coexistence; aussi ne pouvons-nous que décrire les types généraux. Mais cette description, œuvre de l'expérience, est toujours sujette aux méprises possibles de l'observation. Aussi n'est-elle pas la science, au sens exact de ce mot; aussi les systèmes de nos auteurs ne sont-ils, suivant l'expression d'Agassiz, « que des approximations successives du système de la nature elle-même. »

LOUIS LIARD.

# OBSERVATIONS & DOCUMENTS

## LAURA BRIDGMAN

Pendant ces dernières années, il a été souvent question, dans les livres de psychologie et de physiologie, du cas de Laura Bridgman, comme d'un exemple bien rare et peut-être unique d'un remplacement de tous les sens par un seul.

Dans le quarante-troisième rapport annuel de l'Asile des Aveugles du Massachusetts, le Dr Howe, qui a recueilli Laura, donne une description intéressante de la méthode qu'il a suivie pour faire son instruction. Nous donnons cette description d'après le *Journal of mental science* (janvier 1876).

J'ai trouvé dans un petit village des montagnes, une jolie petite fille, pleine de vivacité, âgée de six ans, mais qui était complétement aveugle et sourde, et qui n'avait qu'une sensibilité confuse de l'odorat; cette sensibilité était si confuse, que, différente en cela des autres sourds et muets qui flairent constamment toutes choses, la petite fille ne sentait pas même ses aliments. Ce sens s'est un peu développé dans la suite; mais elle ne s'en est jamais beaucoup servie, et n'a pas eu grande confiance en lui. Elle perdit ses sens à la suite d'une scarlatine, et de si bonne heure qu'elle ne se rappelle pas s'en être servie. Son père était un honnête fermier, et sa mère une femme très-intelligente. Mon projet de donner à l'enfant une instruction régulière, parut d'abord complétement extravagant. Mais la mère, femme d'une grande intelligence naturelle, et animée par un ardent amour de sa fille, s'associa vivement à ma proposition; et au bout de quelques jours, la petite Laura était transportée à ma maison, à Boston, et soumise à une direction régulière, consistant en leçons improvisées pour l'occasion.

Je n'anticiperai point ici sur ce que je veux écrire à son sujet; je dirai seulement que j'exigeai d'elle, par des signes qu'elle comprit vite, qu'elle consacrât plusieurs heures par jour à apprendre à se servir de ses mains, et à savoir commander à ses muscles et à ses membres. Mais mon but principal et mon grand désir étaient de la rendre capable de reconnaître les 26 signes qui représentent les lettres de l'alphabet pour les sourds muets. Elle se soumit patiemment à ces procédés, mais sans en comprendre l'utilité.

Je donnerai ici une grossière esquisse des moyens que j'ai imaginés pour opérer son développement mental. Je choisis d'abord des monosyllabes courts, de manière que le signe qu'elle devait apprendre fût

aussi simple que possible. Je plaçai devant elle, sur une table, une plume (*pen*) et une épingle (*pin*), et lui faisant toucher et palper avec soin les doigts de l'une de mes mains, je les plaçai dans les trois positions indiquées par l'alphabet manuel des sourds et muets, et correspondantes aux lettres *p e n* : je les lui fis sentir, coup sur coup, un certain nombre de fois jusqu'à ce qu'elle pût associer ces positions dans son esprit. Je fis de même avec l'épingle, et je répétai cette opération une vingtaine de fois. Elle s'aperçut à la fin que les signes étaient complexes, que le signe du milieu d'un des mots, à savoir l'*e*, était différent du signe du milieu de l'autre mot, à savoir de l'*i*. C'était un premier pas de fait. L'opération fut répétée et répétée une centaine de fois, jusqu'à ce que l'association fût définitivement établie dans son esprit entre le signe composé de trois signes et exprimé par trois positions des doigts, et l'objet lui-même, de sorte que, lorsque je lui présentais la plume, elle faisait elle-même le signe complexe, et que, lorsque je faisais moi-même le signe avec mes doigts, elle prenait triomphalement la plume, et la mettait devant moi comme pour dire : « C'est ce que vous désirez. »

La même chose fut faite avec l'épingle, jusqu'à ce que l'association fût complète et intime dans son esprit entre les deux objets et les positions complexes des doigts. Elle apprit ainsi deux signes arbitraires, c'est-à-dire les noms de deux choses différentes. Elle semblait avoir conscience d'avoir compris et fait ce que je désirais, car elle sourit, pendant que je m'écriais intérieurement et d'une manière triomphante : « εὕρῆκα ! εὕρῆκα ! » Je sentis alors que le premier pas avait été fait avec succès, et que c'était celui-là qui seul était réellement difficile, parce qu'en continuant le même procédé par lequel elle était devenue capable de distinguer deux choses par des signes arbitraires, elle pourrait arriver à apprendre à exprimer par des signes deux mille et finalement les quarante mille mots et plus de la langue anglaise.

Après avoir appris que le signe de ces deux objets, épingle (*pin*) et plume (*pen*), était composé de trois signes, elle s'aperçut que pour apprendre les noms d'autres objets, elle avait de nouveaux signes à apprendre. Je me servis de monosyllabes, à cause de leur simplicité, et elle apprit graduellement à distinguer le signe d'une lettre du signe d'une autre, et arriva ainsi à connaître les 26 lettres arbitraires de l'alphabet manuel, et la manière de les disposer pour exprimer divers objets, tels que canif, fourchette, cuiller, fil et autres semblables. Ensuite elle apprit les noms des dix nombres ou des doigts, puis la ponctuation, et les points d'exclamation et d'interrogation, en somme, 46 signes en tout. Avec cela elle put exprimer le nom de chaque chose, exprimer toute pensée, tout sentiment et toutes les innombrables formes des pensées et des sentiments. Elle avait acquis de la sorte le « *ouvre-toi, Sésame* », du trésor entier de la langue anglaise. Elle semblait comprendre l'importance du procédé ; elle s'en servait avec ardeur et d'une façon incessante ; elle prenait divers objets, et par ses gestes demandait quels signes il fallait faire avec les doigts pour exprimer

leurs noms. Alors elle était trop rayonnante de plaisir pour être capable de cacher ses émotions.

Il me semblait quelquefois qu'elle était comme une personne seule et abandonnée dans une fosse profonde, noire et silencieuse, et que je lui jetais une corde que je balançais dans l'espoir qu'elle pût la rencontrer, s'y cramponner et être ramenée à la lumière du jour et au sein de la société humaine. Et c'est ce qui arrivait ; et ainsi, d'une manière inconsciente et instinctive, elle aidait à son heureuse délivrance. Une fois en possession du système de signes arbitraires exprimés par les différentes positions des doigts en usage chez les sourds-muets, et connues sous le nom de dactylologie, il restait à lui apprendre à reconnaître les mêmes signes sur des caractères d'imprimerie, en se servant de lettres en relief. Ainsi avec deux *p*, deux *n*, un *e* et un *i*, elle put, en disposant ces lettres les unes à côté des autres, sur une ardoise dont se servent les aveugles, donner suivant son gré, les signes qui correspondent à une plume (*pen*), ou à une épingle (*pin*).

On lui apprit encore que lorsqu'une espèce de papier est fortement pressée par les reliefs de ces caractères d'imprimerie, attachés ensemble, les uns à côté des autres, il se produisait sur le revers du papier un signe tangible, celui de *pen* ou *pin*, suivant la position des trois lettres ; qu'elle pouvait palper ce papier, distinguer les lettres et lire par là même ; et que la position de ces signes pouvait être variée et multipliée, qu'ils pouvaient être disposés en séries et former un livre.

Alors elle s'habitua à reconnaître les contours des lettres produits par des épingles que l'on fait pénétrer dans du papier ferme, et qui laissent sur le côté opposé un contour pointillé. Elle s'assura vite qu'elle pouvait par ce procédé, écrire tout ce qu'elle désirait, se lire ; écrire des lettres à ses amis et les leur envoyer par la poste . . . . . .

Il serait trop d'expliquer comment, après avoir appris les noms des substantifs et ceux des choses concrètes, elle arriva à comprendre les mots qui expriment les diverses qualités matérielles ou morales. Le procédé était lent et difficile ; mais j'étais aidé par son ardeur naturelle et par son amour pour apprendre de nouvelles choses, qui d'ailleurs était suivi de succès. Par exemple, elle apprit que quelques-unes des filles ou des femmes de sa connaissance étaient d'un caractère doux et aimable, parce qu'elles la traitaient gentiment et la caressaient constamment. Elle apprit aussi que d'autres étaient d'un caractère tout opposé, qu'elles l'évitaient ou la repoussaient, qu'elles étaient brusques dans leurs mouvements et leurs gestes, dans leurs rapports avec elle, et que par suite on pouvait dire que leur caractère était aigre. Avec un peu d'adresse elle fut conduite à associer dans son esprit les premières avec une *pomme douce*, et les autres avec une *pomme aigre;* si bien qu'elle se trouva en possession d'un signe pour une qualité morale. C'est un exemple grossier ; mais il est difficile d'expliquer le procédé par lequel des enfants peuvent comprendre les noms des choses abstraites ou des qualités morales. Le succès vint de la foi, de la patience, et de

la confiance que j'avais en elle qui avait le désir et le pouvoir d'acquérir un langage arbitraire complet. Ce désir, maintenant, s'est changé en une véritable passion d'apprendre de nouveaux signes. Je dois dire que je fus grandement aidé par les jeunes institutrices de la maison, qui prirent leur tâche en amour, et se dévouèrent saintement avec patience et persévérance. De plus, je reçus du secours des jeunes filles aveugles, dont plusieurs ayant appris l'alphabet manuel, saisissaient toute occasion de s'en servir et de converser avec Laura. Par ce procédé les avantages matériels et moraux du langage commencèrent à se montrer de bonne heure. Sans ce procédé, les jeunes filles ne pouvaient manifester leur intérêt et leur affection pour Laura que comme pour un enfant, c'est-à-dire par des caresses, par des bonbons et d'autres présents, ou bien en la promenant çà et là, ou en lui rendant d'autres services. Par lui elles entraient dans le commerce de l'humanité à l'aide d'un langage régulier.

Elle continua à apprendre de la sorte, pendant une vingtaine d'années et même plus, avec rapidité d'ailleurs et succès, jusqu'à ce qu'elle eût acquis un grand vocabulaire de mots et qu'elle pût converser aisément et rapidement avec tous les sourds-muets, et toutes les personnes qui se servaient des signes qu'elle employait elle-même. Elle put lire les livres imprimés avec facilité et promptitude, et trouver par elle-même, par exemple, un chapitre ou un vers des Ecritures. Elle put aussi lire les lettres de ses amis, écrites avec des épingles, ou à l'aide du système de Braille. Elle put aussi écrire ses propres pensées et ses expériences sur un journal; elle put entretenir une correspondance avec sa famille et ses amis, en leur envoyant des lettres écrites au crayon et en recevant leurs réponses, soit en lettres écrites avec des épingles, qu'elle pouvait lire avec le toucher, soit en lettres écrites à l'encre et au crayon, et qu'elle faisait lire par quelque personne mise dans ses confidences.

C'est ainsi qu'elle arriva d'une façon heureuse à pouvoir entretenir des relations faciles et libres avec ses compagnes, et à pouvoir devenir membre de la famille humaine.

Pour faire complétement comprendre par des exemples le langage qu'elle employait dans son enfance, il faudrait un gros volume; je me borne simplement à dire qu'elle est arrivée à une telle habileté en ce qui regarde le toucher de l'alphabet manuel, que je regrette de n'avoir pas essayé de lui apprendre à se servir de ses cordes vocales, c'est-à-dire à employer le langage régulier.

Je me propose de donner plus tard une description minutieuse de l'instruction à laquelle a été soumise cette chère enfant, et de la condition à laquelle cette instruction l'a conduite. Mais je dois me borner ici à une brève expression de la pensée et du principe qui m'ont donné le courage de commencer et la persévérance d'achever cette œuvre.

Dr Howe.

Traduit du *Journal of Mental Science.*

# ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

## I

## COSMOLOGIE

**Zoellner**. Sur la nature des comètes. Contributions a l'histoire et a la théorie de la connaissance. (*Uber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss.* Leipzig, 2e Auflage, 1872, in-8° de 600 pages environ.)

Le livre de M. Zöllner est un plaidoyer passionné en faveur de l'union des sciences et de la spéculation ou encore de la métaphysique. Les divers écrits du savant professeur de Leipzig : ses *Recherches photométriques*, Leipzig, 1865, l'opuscule *Sur la valeur universelle des principes mécaniques*, id. 1866, étaient destinés déjà à servir le même dessein. Le cours qu'a dû professer cet hiver même M. Zöllner sur la physique astronomique promettait d'associer à cette étude l'examen des vues de Kant sur la philosophie de la nature. La cause de la spéculation métaphysique est donc devenue celle même de M. Zöllner; et le grand ouvrage dont nous avons à parler est un des plus vigoureux efforts qu'elle ait suscités dans ces derniers temps. Mais ce livre est en même temps une apologie décidée du génie allemand, que l'auteur considère comme le seul ou du moins le plus parfait représentant de la cause, dont il s'est fait le champion. Voilà pourquoi M. Zöllner reproduit et vante les idées de Képler, d'Olbers, de Bessel, de Riemann, de Weber, de Schopenhauer et de Kant. S'il critique amèrement Helmholtz en certains endroits, il semble qu'il lui en veuille surtout d'avoir traduit les œuvres de savants étrangers, de Thomson et de Tyndall, sans faire des réserves suffisantes en faveur des droits de la spéculation et de l'originalité de la pensée allemande. C'est surtout contre les physiciens anglais, contre ceux dont nous venons de citer les noms, que notre auteur se plaît à multiplier les traits de sa critique. Leur exemple prouve hautement à ses yeux, si la preuve avait encore besoin d'être faite depuis Bacon, que le génie anglais est surtout empirique ou inductif, tandis que celui de l'Allemagne est surtout spéculatif ou déductif. Dans les dernières parties de l'ouvrage, M. Zöllner expose, au milieu de ses idées particulières sur différents problèmes d'astronomie, de physique et de physiologie, quelques-unes des vues spéculatives

qu'il croit nécessaires ou favorables au progrès des sciences de la nature : notre analyse aura surtout pour objet de les faire ressortir.

L'introduction très-étendue demande un examen spécial. M. Zöllner y déclare que l'exposé et l'appréciation des travaux d'Olbers et de Bessel sur les comètes sont plutôt le prétexte que l'objet véritable de son livre. Comparant ces travaux trop peu cités aux théories de Herschell, de M. Faye, surtout de Tyndall sur le même sujet, le professeur de Leipzig affirme sans hésiter l'infériorité des secondes. Il va même jusqu'à dire qu'on rencontre des vues « beaucoup plus rationnelles » et même une théorie physique des comètes beaucoup plus parfaite dans les vieux écrits de Képler, au XVIe siècle.

M. Zöllner se demande la cause de la médiocrité qu'il croit découvrir dans les conceptions de la plupart des physiciens sur les comètes. « J'ai trouvé, dit-il, que les représentants actuels des sciences exactes « n'ont pas en général une claire conscience des premiers principes de « la théorie de la connaissance. » Le nombre toujours croissant de leurs observations, l'usage purement et exclusivement empirique qu'ils en font ont eu pour résultat d'appauvrir et de corrompre en eux « la faculté « d'appliquer avec conscience la loi de la causalité à la combinaison et à « la sage interprétation des données de l'expérience. »

Il est si commode d'ailleurs de conquérir aujourd'hui la notoriété scientifique! Avec de bons instruments, de la patience et du temps, on est bien malheureux, si l'on ne réussit pas à découvrir quelque fait ignoré. Et la moindre découverte suffit à illustrer le nom de son auteur, et à lui ouvrir l'accès des universités, pour peu qu'il ait un certain art du monde et l'habileté pratique, qui sait donner du lustre aux inventions les plus médiocres.

Cependant cette science tout empirique et les réputations suspectes qu'elle soutient semblent perdre de plus en plus dans l'opinion : une réaction énergique se prépare. Helmholtz, avec bien d'autres, mais plus efficacement peut-être qu'eux tous, s'est attaché à remettre en honneur le nom et les idées de Kant, même auprès des savants de métier.

Le secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences de Berlin, Du Bois-Reymond témoignait assez, par le discours solennel qu'il prononçait le 7 juillet 1870, « *sur l'influence des idées de Leibniz dans la science moderne,* » que l'esprit positif n'est plus le maître exclusif des intelligences scientifiques. On s'en convainc aisément par la lecture des passages suivants de ce discours : « La physiologie est, à la vérité, la « science des conditions indispensables à l'exercice de la conscience; « mais il est facile de montrer qu'elle ne peut réussir à en expliquer seu- « lement les premières manifestations, comme le plaisir et la peine. » — La théorie darwinienne rend compte par l'hérédité de l'apparition de bien des dispositions physiques et intellectuelles ; « ne pourrait-on pas « croire que les idées prétendues innées ne sont, à leur tour, qu'un « héritage naturel de notre espèce? La doctrine de Leibniz s'accorde ici

« avec le darwinisme, qui la confirme dans son principe, tout en la « dépassant par les applications fécondes qu'il en tire. Darwin fait « entrer en quelque sorte l'harmonie préétablie dans le processus mé- « canique du monde. » M. du Bois-Reymond termine par cette déclaration capitale : « De bien des idées, qu'oublieux parfois de l'origine de nos « trésors intellectuels nous nous plaisons à appeler nôtres, Leibniz ne « pourrait-il pas, s'il revenait parmi nous après deux cents ans, affirmer « dans la pleine conscience de son droit : ceci est l'esprit de mon « esprit, la pensée de ma pensée ? »

Presque à la même époque, le 30 mars 1870, un autre physiologiste allemand, le professeur Ewald Hering, prononçait dans une séance solennelle de l'Académie de Vienne un discours plus pénétré encore que le précédent par le souffle nouveau de la spéculation, « *sur la Mé- « moire comme fonction de la matière organisée.* » Citons-en seulement la conclusion : « On appelle la tradition orale et écrite la mémoire de « l'humanité ; et cette dénomination a sa vérité. Mais dans l'humanité « vit encore une autre mémoire. Je veux dire la faculté innée à la « substance cérébrale de reproduire (*Reproductionsvermögen der « Gehirnsubstanz*) les idées du passé. Sans un tel pouvoir, les écrits, « le langage ne seraient pour les races futures que les vains signes des « pensées du présent. Les plus grandes idées ont beau être immorta- « lisées de mille manières par les écrits et le langage : elles n'ont « aucun sens, pour des têtes qui ne sont pas prédisposées à les en- « tendre (*sind Nichts für Köpfe, die nicht dazu gestimmt sind*). Il ne « suffit pas d'en écouter ou d'en lire l'expression : il faut encore qu'on « puisse en reproduire le sens en soi-même. Si, avec le trésor des « idées qu'une génération hérite de la précédente, ne se transmettait « pas et ne s'accroissait pas, comme un héritage non moins précieux, « le perfectionnement intérieur et extérieur du cerveau ; si, avec les « pensées conservées par l'écriture, les générations futures ne rece- « vaient pas du passé une facilité plus grande à les reproduire, l'écri- « ture et le langage seraient entièrement inutiles. La mémoire con- « sciente de l'individu s'évanouit avec le moi ; mais la mémoire incon- « sciente de la nature est une faculté fidèle et impérissable. Celui qui « réussit à graver dans cette mémoire immortelle les traces de son « activité éphémère peut être assuré qu'elle les conservera et s'en sou- « viendra pour toujours. »

Il y a dix ou vingt ans, aucun savant n'aurait pu tenir en public un pareil langage, sans s'entendre accuser d'intempérance spéculative, sans se voir repousser comme hérétique par ses collègues. Mais l'Allemagne semble revenir aujourd'hui aux dispositions intellectuelles qui constituent son vrai génie, et dont l'illustre Keppler offre un des plus parfaits modèles.

Un signe du temps plus curieux encore que ce retour de l'esprit allemand au goût des hautes spéculations, c'est la tendance actuelle du génie anglais lui-même, pourtant si positif, à s'engager, à la suite de

Darwin et de Wallace, dans la voie des hypothèses cosmogoniques les plus hardies. La grande loi métaphysique de la continuité dans la nature n'a-t-elle pas été éclairée d'une lumière nouvelle par les découvertes de Darwin?

Sans doute la théorie de l'évolution ne pouvait porter tous ses fruits qu'en Allemagne, sur le terrain consacré de la spéculation. Le génie allemand n'a pas hésité à pousser jusqu'aux dernières conséquences du principe Darwinien. C'est qu'avec le sens déductif qui le caractérise, il en a saisi immédiatement toute la fécondité logique, et ne s'est pas borné à y voir une généralisation des données de l'expérience. Il est curieux de consulter à ce sujet les notes dont, dès 1860, Bronn, le traducteur allemand de Charles Darwin, accompagnait le texte de son auteur.

La loi Darwinienne de la continuité n'est plus pour ceux qui en saisissent toute la portée philosophique que l'application au règne organique de l'hypothèse transcendentale, si bien formulée par Kant, de l'intelligibilité de la nature (*Begreiflichkeit der Natur.*) Mais cette loi doit embrasser à la fois le règne inorganique et le règne organique. Elle ne permet pas d'admettre que la série des causes naturelles soit arbitrairement interrompue par des interventions spéciales de la puissance créatrice. — M. Zöllner, pour son compte, n'hésitait pas, dans ses « *recherches photométriques*, » dès 1865, à se prononcer en faveur de la génération spontanée. Il soutient hardiment « qu'on ne peut nier, « sans rejeter du même coup la loi de la causalité, qu'un jour le phéno- « mène de la generatio æquivoca a dû réellement se produire. » Mais il a soin de remarquer que c'est sur une raison logique, *à priori* (*logische, erkenntnisstheoretische Grund*), et non sur des arguments empiriques qu'il fonde son assertion. L'insistance avec laquelle la plupart des naturalistes invoquent, pour résoudre le problème, des arguments de fait, lui paraît une preuve convaincante du peu de sens logique des savants d'aujourd'hui. Lors même qu'on réussirait à observer la production incontestable de germes organiques dans des vases absolument fermés à toute communication avec l'atmosphère, que pourrait-on répondre à celui qui soutiendrait que les germes organiques ne sont pas plus gros que les atomes d'éther, et pénètrent comme ces derniers à travers les pores des molécules matérielles, par suite à travers les parois de l'appareil employé? On n'a pas plus droit de rejeter l'hypothèse de la génération spontanée que celle des atomes d'éther et de leurs vibrations. Toutes deux sont des conditions nécessaires à l'intelligibilité de la nature.

La tentative de ranimer chez les savants le goût de la spéculation, dit M. Zöllner en terminant sa très-curieuse préface, provoquera peut-être chez certains d'entre eux un sourire de compassion dédaigneuse. Mais quel que soit le succès de son entreprise, l'auteur demeure fidèle à l'espoir exprimé par le grand poète allemand :

« Que reste-t-il de toutes les philosophies? Je ne sais pas.

« Mais la philosophie, je l'espère bien, subsistera, elle, éternellement. »

L'histoire des divisions de la pensée humaine ne fait, après tout, que justifier ces autres vers de Schiller :

« Que la discorde règne entre vous, philosophes et savants. Le temps « de votre accord n'est pas encore venu.

« C'est en divisant vos efforts dans la recherche, que vous finirez par « trouver la vérité. »

La période d'opposition, dont le grand poète concevait la nécessité, touche enfin à son terme. Le temps de la conciliation est arrivé : mille signes précurseurs en révèlent l'approche. M. Zöllner salue avec enthousiasme l'aurore de l'ère nouvelle qu'il désire et qu'il prévoit.

Entrons maintenant dans l'examen des diverses parties de l'ouvrage. Les deux premières contiennent l'exposé des théories d'Olbers et de Bessel et des vues propres à l'auteur sur la nature des comètes : nous n'avons pas à nous en occuper.

La III^e partie est consacrée à l'examen de la théorie de Tyndall, moins encore pour en signaler les vices au point de vue de la science astronomique, que pour chercher dans l'analyse des erreurs du physicien anglais une preuve éclatante de ce défaut de sens spéculatif et logique, ou, pour parler le langage de l'auteur, d'esprit déductif, qui caractérise et égare beaucoup de savants actuels et surtout de savants anglais.

La théorie de M. Tyndall pèche contre les règles fondamentales de la logique. Pour qu'une hypothèse soit acceptable, il faut qu'elle ramène les causes inconnues des phénomènes à des causes connues; et qu'elle diminue d'une au moins le nombre des premières. Or la théorie de Tyndall sur les comètes suppose l'intervention de quatre causes inconnues, et de causes beaucoup plus difficiles à entendre que les faits eux-mêmes, dont elles doivent donner l'explication. M. Zöllner entreprend de découvrir la source de ces erreurs impardonnables chez un esprit auquel on ne peut cependant refuser de grandes facultés. Il prend occasion de cette recherche pour nous exposer toute une doctrine sur les conditions et les règles du bon usage de l'entendement.

Ce chapitre, qui mérite d'être étudié, est intitulé : « *de l'origine et* « *de la signification pratique de l'Entendement.* »

« Toutes les manifestations extérieures de la vie dans les organismes « se produisent sous l'influence du plaisir et de la douleur... » L'Entendement n'est qu'une fonction par laquelle l'individu essaie de ramener ses sensations à leurs causes, et de construire le monde des objets. Il étend ainsi dans le temps et l'espace le cercle des influences dont il doit se préoccuper, en vue de son bonheur personnel. Par une série de raisonnements inconcients (*unbewusste Schlüsse*), l'Entendement procède à une première détermination des rapports de l'individu avec les objets extérieurs. — Il fait de même, lorsqu'il cherche à déterminer les rapports pratiques des actions de l'individu avec les actions des autres hommes. La valeur des actes volontaires se mesure, comme celle de toutes les autres manifestations de la vie, au plaisir ou à la peine

qu'elles procurent à l'individu, soit dans la réalisation de son bien particulier, soit dans la réalisation d'un bien supérieur qu'il poursuit en commun avec les autres êtres raisonnables. Les actes dont il reçoit un plaisir font naître dans sa conscience la satisfaction morale (*sittliche Freude*); les autres lui causent de la honte (*Scham.*) Les premiers sont convenables (*zweckmässige*); les seconds, inconvenants (*unzweckmässige.*) Les raisonnements inconcients jouent un très-grand rôle dans nos jugements moraux, comme dans nos jugements théoriques. C'est qu'en effet les jugements moraux résument les expériences sans nombre, dont des milliers de générations ont subi l'action, et qui ont développé en elles des dispositions héréditaires à poursuivre certaines fins inconscientes — Les fins dont il s'agit doivent être entendues tout à fait dans le sens Darwinien d'une finalité « immanente » qui n'a pas été implantée dans les êtres par une intelligence située en dehors du monde. « De ce point de vue, les fonctions de l'Entendement, les aptitudes supé« rieures de l'intelligence et de la volonté doivent être considérées « comme résultant des besoins que la lutte pour l'existence a dévelop« pés chez l'individu, de même que les organes dont il se sert, pour « modifier le monde extérieur et accommoder la nature à ses fins pra« tiques. » On comprend que les manifestations de la vie, auxquelles nous donnons le nom d'actions volontaires, ne se produisent dans un individu organisé qu'autant que, sous la pression du besoin, un organe s'est développé en lui, qui lui permet d'embrasser toute une série de relations causales dans le passé et l'avenir. Les manifestations de l'activité déployée par un tel organe sont « les opérations de l'Entendement. » La perfection de ces opérations se mesure donc à la durée que remplissent les phénomènes passés ou futurs, dont l'Entendement sait découvrir le rapport causal à un phénomène déterminé.

Toute cette longue digression, pour définir ce que c'est que la perversion ou la rectitude du jugement et des actes, fournit enfin à M. Zöllner le critérium qu'il applique avec une vivacité, à notre sens regrettable, aux vices de méthode et de caractère qu'il reproche à M. Tyndall. Il les résume d'une façon un peu pédantesque dans cette formule banale : « la quantité des fonctions intellectuelles a été cor« rompue chez M. Tyndall par l'influence de la vanité. » Les intérêts sacrés de la science, le souci patriotique de l'intégrité du génie allemand, trop souvent et trop solennellement invoqués par l'auteur, trahissent le besoin qu'il éprouve d'excuser les violences et les longueurs de sa polémique.

La IVe partie de l'ouvrage est remplie par d'importantes considérations sur l'*histoire et la théorie de la connaissance.*

Un premier chapitre analyse les théories de Pape, de Winnecke et de Brédichin sur la constitution des comètes; l'auteur y trouve la justification des vues qu'il a précédemment émises. Il est bien évident que l'étude astronomique n'est ici encore qu'un prétexte à l'exposé des

idées spéculatives de M. Zöllner : et ces dernières seules nous intéressent.

Le deuxième chapitre a pour objet d'établir que *la matière est finie dans l'espace infini.*

A la première condition seulement, on peut s'expliquer que la pression et la densité des corps aient une mesure finie. Il n'est pas nécessaire pour cela que l'espace et le temps soient infinis : on ne pourrait du reste l'admettre sans contredire le principe de raison suffisante. — Les autres propriétés de l'espace, ses trois dimensions, ne choquent pas la raison : elles ont d'ailleurs une origine empirique. « L'ac-« tivité inconsciente de l'entendement a développé en nous l'intuition « de la troisième dimension de l'espace, probablement sous l'effet « d'une classe tout à fait déterminée de changements locaux, qui coïn-« cident régulièrement avec le changement de notre propre point de « vue. Dans le domaine des perceptions visuelles, par exemple, la cause « dont il s'agit est le phénomène de la superposition réciproque et du « changement local des images sur la rétine par rapport à la gauche et « à la droite, quand le mouvement de notre œil ne se fait pas sur un « plan parallèle à la ligne qui unit les deux objets. Afin d'expliquer ce « phénomène mystérieux pour notre entendement, du moins dans l'état « primitif de son activité inconsciente, et de le soumettre à la loi de la « causalité, notre esprit s'est vu forcé de se faire une hypothèse sur la « constitution de l'espace. C'est ainsi qu'aux deux dimensions de l'es-« pace, dont les impressions sensibles avaient développé en nous l'intui-« tion aux degrés inférieurs de l'organisation, la troisième dimension a « été ajoutée. La justesse de cette hypothèse pour expliquer les actions « du monde extérieur sur les sens s'étant trouvée confirmée par l'ex-« périence d'une série infinie de générations, elle est devenue pour « l'entendement des animaux supérieurs, dans l'état actuel de son déve-« loppement, une vérité d'intuition tellement certaine, que nous ne « sommes plus en état de faire abstraction de cette propriété de l'es-« pace. » On pourrait observer un processus semblable dans le développement des connaissances de l'entendement conscient sur les phénomènes astronomiques. N'a-t-on pas dû, pour s'expliquer les mouvements des corps célestes, qui semblaient se produire seulement sur une surface sphérique, admettre, comme une troisième dimension de l'espace, la profondeur de la voûte céleste. On a transformé ainsi, à l'aide des lois de la perspective, les mouvements compliqués qui se montrent à nos sens en mouvements réels plus simples.

Cette explication empirique de l'origine et du développement de la notion d'espace a, dans les derniers temps, provoqué les curieuses et profondes recherches sur les principes de la géométrie de Gauss, de Riemann, de Helmholtz, etc.

L'hypothèse que la quantité de la matière est finie nous dispense de prêter des dimensions finies au temps et à l'espace, et de limiter ainsi arbitrairement la série des causes. « Si nous voulons bien supposer que

« la quantité de la matière est finie, et que l'espace n'est pas tel qu'Eu-
« clide le concevait, nous pouvons rendre compte de toutes les pro-
« priétés générales du monde réel. »

C'est Riemann surtout qu'il faut consulter, si l'on veut bien entendre la force des raisons qui sollicitent aujourd'hui l'entendement humain à modifier ses conceptions sur la nature de l'espace, et à rejeter la conception Euclidienne, comme il a dû précédemment faire correspondre ses idées sur les propriétés de l'espace, au développement de ses facultés organiques et de ses sens.

Le troisième chapitre de la IVe partie n'est pas moins riche que le second en observations ingénieuses. Il traite des propriétés générales de la matière.

M. Zöllner se pose la question suivante : « A quelles conditions les « propriétés générales de la matière doivent-elles satisfaire pour ré-
« pondre au *besoin de la causalité*, qui les a fait *hypothétiquement*
« attribuer par l'entendement à la matière ? »

Toute perception sensible ne se produit en nous qu'à la suite de *raisonnements inconscients :* car elle est toujours pour notre entendement la cause connue en dehors de nous (*Object ausser uns*) d'une action ressentie en nous (*Empfindung*). Or ces raisonnements ne sont qu'une application inconsciente du principe de causalité, comme Schopenhauer des 1813, et, vingt-cinq ans plus tard, Helmholtz l'ont établi avec une irrésistible évidence. Mais, si l'existence de la loi de la causalité doit être considérée comme la première condition pour la possibilité de la connaissance expérimentale, même du fait le plus simple, « il est clair « que la condition fondamentale, sans laquelle l'entendement manque-
« rait des matériaux nécessaires à la construction de la réalité exté-
« rieure par l'application du principe de causalité, doit être également
« un fait donné et indépendant de toute démonstration. Les matériaux
« de l'entendement, ce sont les *sensations*. »

Voilà donc les deux conditions sans lesquelles les propriétés générales de la matière nous seraient inintelligibles : des raisonnements inconscients comme autant d'applications instinctives du principe de causalité, et des sensations.

Il paraît bien résulter de là que la sensation est une donnée beaucoup plus essentielle de l'observation que le mouvement, bien que nous soyons forcés d'attribuer ce dernier à la matière comme sa propriété la plus générale, et comme la condition sans laquelle les changements sensibles nous seraient inintelligibles. — Les propriétés mécaniques de la matière expriment les relations des phénomènes dans la durée et l'étendue : l'action des forces physiques ne fait qu'établir entre ces relations la régularité et l'enchaînement de relations causales. On comprend sans peine que le fait empirique de la sensation ne peut se tirer par voie de conséquence de ces propriétés mécaniques de la matière. Dans l'idée de la qualité particulière à telle sensation, nous ne découvrons aucun des éléments qui constituent les rapports de causalité,

d'étendue et de durée. C'est ce qui explique qu'il soit absolument impossible d'analyser la qualité d'une sensation, et de la ramener à des concepts. Autrement le langage pourrait donner l'idée d'une sensation à celui qui ne la connaîtrait point par sa propre expérience : au sourd, par exemple, la sensation du son.

L'activité inconsciente, que l'entendement applique à la coordination des sensations, et qui lui permet de construire la réalité extérieure, se déploie toujours sous l'influence du plaisir et de la peine. « C'est « que la somme d'activité qu'un être dépense est déterminée par les « sensations du plaisir et de la peine; et de telle sorte que les mouve- « ments produits dans un cercle spécial de phénomènes semblent des- « tinés à réaliser un but inconscient, à savoir, de réduire au minimum « la somme des sensations pénibles. La vérité de cette loi pour expli- « quer les mouvements de l'homme et de l'animal ne serait peut-être « pas bien difficile à démontrer. Il semble plus malaisé de constater « expérimentalement que le travail des éléments de la matière est « accompagné d'une certaine sensibilité..... On peut juger aussi faible, « aussi insignifiant que l'on voudra le degré de cette sensibilité : mais, « selon moi, il est indispensable d'en admettre l'existence, si l'on veut « comprendre les phénomènes de sensibilité, que l'expérience per- « met de constater dans la nature..... — Nous n'attribuons la faculté « de sentir qu'aux organismes supérieurs, uniquement par l'effet « d'une induction précipitée et sur « la foi d'une simple analogie. » Si « des organes et des sens plus développés et plus subtils nous per- « mettaient d'observer le groupement et la régularité des mouve- « ments qu'exécutent les molécules d'un cristal, lorsque ce dernier « est profondément blessé en quelque endroit, nous trouverions sans « doute que nous décidons bien à la légère, et que nous faisons une « pure hypothèse, lorsque nous affirmons que les mouvements pro- « duits dans ce cristal ne sont absolument accompagnés d'aucune sen- « sibilité. »

M. Zöllner, dans la Ve partie, sous le titre de « *contributions à l'histoire et à la théorie des raisonnements inconscients*, » revient sur des considérations déjà présentées, relativement au rôle des idées inconscientes dans le développement de nos jugements moraux comme de nos jugements théoriques. L'auteur s'attache particulièrement ici à contester l'originalité d'Helmholtz et à faire ressortir celle de Schopenhauer, qui, cinquante ans avant le premier, mettait hors de contestation le rôle des raisonnements inconscients. Helmholtz, dans son optique, reproduit les arguments et souvent le langage de son devancier, mais sans le mentionner. La réfutation que fait le même Helmholtz dans son optique des arguments dirigés par Stuart-Mill contre le caractère à priori du principe de causalité rappelle le passage curieux où Schopenhauer combat la théorie de Maine de Biran sur la causalité, voir *le monde comme représentation et volonté*, t. II, p. 41. — De même

Wallace dans ses « *Contributions lo the theory of the natural selec-* « *tion*, 1870, » emprunte au chapitre II des *Parerga* et au t. I, p. 122 *Du monde comme volonté et représentation* les raisons et presque les termes dont Schopenhauer se sert pour établir que la matière se résout en force, et que la force n'est que la manifestation de la volonté.

M. Zöllner, après avoir ainsi défendu les titres de Schopenhauer et déterminé la part qui lui revient dans la construction de la théorie des raisonnements inconscients, établit un parallèle entre les jugements moraux et les jugements théoriques, que ces raisonnements inconscients nous suggèrent.

La loi fondamentale de la morale, c'est que les motifs de nos actions soient tels qu'ils puissent être adoptés par tous les autres êtres raisonnables. Or, cette loi exprime la même tendance à régler, à réduire au minimum les actions des êtres raisonnables, que l'on démontre théoriquement et à priori pour les mouvements des molécules élémentaires d'un gaz, en partant de la supposition que les changements matériels y sont associés à des processus de sensibilité.

De même que le langage perpétue dans les mots les jugements théoriques que l'humanité a mis des milliers d'années à conquérir, ainsi la Religion et l'Etat perpétuent dans leurs lois et leurs préceptes les leçons morales que l'humanité a reçues de l'expérience et qu'elle a chèrement payées de son sang. — Ces vues s'accordent avec celles que Max-Müller a développées dans sa science comparée des religions.

Mais poursuivons l'analogie affirmée entre les réactions inconscientes de l'Entendement; étudions-la dans le jeu des sens extérieurs et le développement du sens moral. « Nous observons qu'un exercice prolongé « des organes sensibles et de l'activité intellectuelle qui s'y associe, « affaiblit et émousse nos diverses facultés. Le sommeil seul peut les « raviver par les périodes de repos qu'il leur ménage. De même l'acti- « vité sans trêve de la volonté affaiblit graduellement l'énergie de ses « réactions morales ; et l'on voit par suite avec le temps la moralité et « la convenance moyennes des actions humaines subir un arrêt fu- « neste. » — « Le principe de la conservation de la force est aussi vrai « dans les processus historiques que dans ceux de la nature. » Les premiers ont leur périodicité nécessaire comme les seconds ; et, sur la surface de notre globe, les phénomènes historiques obéissent à la même loi que les phénomènes météorologiques. C'est au jeu de forces inconscientes, comme celles qui agissent dans la nature, que l'histoire doit la régularité de son développement.

Buckle, dans son *Histoire de la civilisation*, méconnaît le rôle des puissances inconscientes qui gouvernent la volonté des individus et des peuples. Il attribue volontiers aux œuvres de l'entendement conscient, aux principes abstraits de la réflexion, une efficacité égale, sinon supérieure, à celle de ces facteurs inconscients sur notre volonté.

« Mais aussi peu la connaissance des lois de la statique nous met en « état de tenir un ballon en équilibre sur notre main, aussi peu la con- « naissance la plus exacte des lois de la morale et de leur sagesse par- « faite suffit à triompher dans un cas particulier de l'opposition des « motifs contraires. » Il y faut joindre ce tact et cet instinct moral, que l'habitude entretient et perfectionne dans la série des générations. C'est en ce sens que la religion et la civilisation du Moyen-Age ont préparé le développement moral de la conscience moderne, et ne méritent pas le dédain et la condamnation trop absolue de Buckle.

M. Zöllner passe ensuite au rôle des raisonnements inconscients dans une classe spéciale de perceptions sensibles, celles de la vue. Il insiste sur les travaux de Schopenhauer et de Weber à ce sujet, et reproche, comme précédemment, à Helmholtz de laisser trop volontiers dans l'ombre ce qu'il doit à ses devanciers. Weber, par exemple, n'avait-il pas dit expressément avant Helmholtz : « Les idées du temps, « de l'espace et du nombre ne sont pas les résultats de l'expérience, « mais l'expérience n'est possible justement que parce que nous avons « la faculté d'interpréter les impressions sensibles, conformément aux « catégories de l'espace, du temps et du nombre. » L'auteur fait des observations intéressantes sur les couleurs, les nerfs, sur la rétine avec ses trois espèces de fibres à l'irritabilité différente, sur l'influence de l'attention dans les mouvements des muscles et la sensibilité des nerfs. Il présente enfin quelques considérations rapides touchant la possibilité de la psychologie expérimentale, et la nécessité de distinguer deux parties dans la psychophysique, la statique et la dynamique.

La dernière partie du livre est consacrée à la glorification de Kant et des services qu'il a rendus à la science. Après une courte et un peu déclamatoire biographie de Kant, M. Zöllner s'attache à établir par une série de citations décisives, que Kant a pressenti, cent ans à l'avance, beaucoup des conceptions physiques et astronomiques de la science contemporaine. Il suffit de rappeler sa théorie des étoiles fixes et des nébuleuses ; son explication des comètes ; l'accord de ses vues et de celles de Laplace sur l'origine du système planétaire et sur l'anneau de Saturne. Ajoutons enfin qu'on trouve déjà chez lui les idées que Mayer en 1848, que Delaunay en 1864, ont fait accepter touchant l'explication du flux et du reflux et la vitesse de rotation de la terre ; que sur la théorie des vents et la loi de la rotation il avait devancé les théories de Dove (1835). Il n'est pas besoin de faire remarquer que la plupart des citations de M. Zöllner sont empruntées à l'histoire du ciel, le second ouvrage de la jeunesse de Kant.

L'auteur ne pouvait placer sous un plus illustre patronage que celui du père de la philosophie critique l'alliance qu'il rêve de conclure entre la spéculation et la science. Nous croyons que son appel n'a pas été sans écho, si nous en jugeons par le succès que son ouvrage a obtenu

en Allemagne. Malgré la confusion trop fréquente des divisions, la déclamation et les personnalité violentes, malgré l'appareil parfois pédantesque de la critique, son livre mérite d'être médité par tous les lecteurs français qui s'intéressent aux progrès de la science et de la phisophie, et qui voient comme M. Zöllner, dans l'accord de ces deux sœurs trop souvent ennemies, le gage le plus assuré des progrès futurs et de la pacification des esprits.

NOLEN.

---

## II

## MORALE

**Bouillier** (Francisque). MORALE ET PROGRÈS, 1 vol. in-12, de 338 pages, Paris, Didier, 1875.

L'objet de ce livre se ramène à deux questions principales : 1° quelles sont les conditions du progrès? 2° dans quelle mesure le progrès est-il réalisable? La méthode est analytique en ce qui concerne la première question, synthétique en ce qui concerne la seconde.

I. Qu'est-ce que le progrès? En quel sens prendrons-nous ce mot si mal défini? Il ne s'agit pas ici de rechercher les destinées de l'univers, ni de l'homme lui-même dans les modes d'existence qui pourront lui être départis après la mort. Il s'agit uniquement du progrès humain proprement dit, c'est-à-dire de la marche de l'homme vers le meilleur dans les conditions de la vie présente. Il s'agit de ce qu'on appelle communément l'amélioration physique, intellectuelle et morale des individus et des sociétés.

Or le progrès, ainsi entendu, suppose deux éléments tout-à-fait distincts. Il y a, d'une part, l'objet au sein duquel il se manifeste, d'autre part, l'agent qui le réalise, le maintient, l'accélère ou le compromet. De même, dans une œuvre d'art, il y a la matière inerte et le génie de l'artiste. La *matière* du progrès, c'est l'ensemble des faits intellectuels (p. 39), les connaissances de tout genre, morales aussi bien que scientifiques, acquises, accumulées et transmises, avec toutes les conséquences et toutes les applications qui en dérivent. Quant aux *conditions* du progrès, elles ne dépendent plus de l'intelligence, mais de la seule volonté. Ce ne sont plus les idées et les esprits, mais les âmes, les caractères, le sentiment du devoir et de l'honneur, la vigueur morale, la bonne volonté, d'un seul mot, la *vertu*.

S'il est aisé de déterminer en quoi consistent les faits intellectuels, matière du progrès, il ne l'est pas d'assigner l'essence de la vertu, qui en est la condition. On applique le nom de vertu à bien des qualités

qui, dans le fond, ne le comportent pas. On parle de la vertu de Marc-Aurèle et de la vertu d'un enfant, à peine né à la vie réfléchie. On va jusqu'à dire : les *vertus* des plantes. Ces diverses locutions peuvent-elles être également légitimes? Si nous analysons la raison morale, nous y trouvons une idée qui donne la mesure exacte de la vertu véritable, c'est l'idée de *mérite*. Vertu et mérite sont termes coextensifs (v. p. 65). Celui-ci est le signe de celui-là ; et, quand le mérite fait défaut, ce n'est que par une fausse analogie que l'on maintient le nom de vertu.

Or la condition du mérite est chose parfaitement claire pour la conscience morale. De deux écoliers dont l'un réussit par la seule supériorité de ses facultés naturelles, et dont l'autre échoue malgré ses efforts persévérants, on dit que le premier est mieux doué, mais que le second a le plus de mérite. Ainsi dans nos mœurs il faut distinguer deux choses : d'une part les tendances spontanées que nous possédons par le fait soit de la nature, soit du milieu, soit de nos propres actions se survivant dans l'habitude; d'autre part l'effort transitoire du libre arbitre, l'attitude actuelle de la volonté en face des influences bonnes et mauvaises qui la sollicitent, l'énergie plus ou moins grande déployée dans la lutte, le sacrifice plus ou moins pénible dont la victoire est achetée. De ces deux éléments, le premier peut provoquer en nous l'admiration, la sympathie, la confiance; mais le second seul nous paraît véritablement méritoire (v. p. 65). Or le second a pour caractère de résider entièrement dans le libre arbitre, et d'exclure toute nécessité. Nos tendances naturelles, nos habitudes acquises soit spontanément, soit même volontairement, sont en nous comme une force impersonnelle qui, abandonnée à elle-même, se rapproche de plus en plus de la fatalité. En se confiant à l'impulsion de sa nature morale, l'homme n'use pas plus de son libre arbitre qu'en s'abandonnant aux influences extérieures. L'effort, au contraire, l'énergie dans la lutte, la résistance à tel ou tel penchant et l'adhésion à tel ou tel autre : ces phénomènes sont précisément ceux qui manifestent le déploiement du libre arbitre ; et ainsi c'est au libre effort vers le bien et à cet effort seul qu'est attaché le mérite.

En quoi consiste le libre effort vers le bien ? La question serait relativement facile à résoudre, au moins pour la conscience individuelle, s'il y avait une règle morale, parfaitement définie, embrassant tous les cas possibles, et également présente dans tous les esprits. Mais il faut bien convenir que la loi morale innée dans nos consciences ne satisfait pas à ces conditions. Si elle est formellement impérative, elle n'est pas également précise, et elle nous laisse souvent dans une cruelle incertitude sur ce qu'il faut faire pour réaliser le bien qu'elle nous commande. Dans les temps d'épreuves, a dit J. de Maistre, le difficile n'est pas de faire son devoir, mais de le connaître. Pourtant il répugne, estime M. Bouillier, que le bien ne soit pas à la portée de tous; qu'il soit lié à des conditions qui, comme l'intelligence et l'éducation, ne dépendent pas entièrement de nous; et qu'à travers les inégalités sans nombre que la nature a mises entre nous, il n'existe pas, comme consolation

suprême pour les déshérités de ce monde, une égalité indestructible de tous les hommes devant la valeur morale. Bien plus, si la connaissance parfaite du contenu de la loi morale était la condition de la vertu, qui d'entre nous y pourrait prétendre? Qui d'entre nous, en effet, à moins d'être aveuglé par le fanatisme ou par la présomption, peut, en présence de la difficulté du problème et de la diversité des opinions, ériger en vérité absolue, dans tous ses détails, la loi morale telle qu'il la conçoit? Une chose est hors de doute : ce qui est obligatoire doit être possible. Il serait souverainement inique de nous imputer à faute la violation d'une loi inconnue de nous ; et pourrait-il encore être question de morale, si l'auteur du monde était un être injuste? Ce n'est donc pas à un modèle extérieur à nous qu'il faut comparer nos déterminations pour savoir si elles sont bonnes moralement : c'est dans la conscience de chaque homme que se trouve la mesure de son mérite ou de son démérite. On a bien fait quand on a cru bien faire : la bonne volonté est ce qui nous justifie. Quant on ferait ce qui est réputé le bien, si l'on agit contre sa conscience, on est moralement coupable. (V. p. 92, sq.). L'intention est donc elle seule l'élément moral de l'action; et par intention l'on entend ici, au sens strict du mot, le côté formel de la volition, à l'exclusion du côté matériel, c'est-à-dire l'esprit dans lequel elle est formée, et non la fin ou les moyens qu'elle a pour objets.

Quelle est enfin la *forme* que doit revêtir la volition pour être moralement bonne? Dans quel cas la conscience prononce-t-elle que nous avons voulu le bien? Si nous nous interrogeons avec une entière bonne foi, nous reconnaîtrons que l'intention morale présente invariablement deux caractères précis : le désintéressement et l'effort. Nous n'entrons dans la sphère de la moralité qu'autant que nous perdons plus ou moins de vue le profit que nous pouvons retirer de nos actes; et nous ne réalisons jusqu'au bout une intention morale et méritoire, qu'autant que notre désintéressement n'est pas une simple idée, mais une victoire effective sur les penchants contraires. Plus sont nombreuses et puissantes les tentations dont nous sommes environnés, plus sont violentes en nous-mêmes les passions mauvaises et les convoitises égoïstes; et plus la victoire est belle et méritoire, parce qu'elle a réclamé de notre part une plus grande énergie.

Si donc la conscience ne nous révèle pas toujours clairement ce que nous devons vouloir, elle nous dit, une fois pour toutes, *comment* nous devons vouloir; et ce principe merveilleux qui communique à tout ce qu'il touche le caractère de l'excellence morale, n'est autre que l'effort énergique d'une volonté désintéressée, aux prises avec les mille formes de l'égoïsme.

II. Et maintenant quelle est la loi du progrès? Se produit-il nécessairement, en vertu de la nature même des choses ou en vertu d'une action providentielle?

Puisque l'élément moral, condition première du progrès, n'est autre que l'initiative du libre arbitre, il ne peut être question d'une nécessité

naturelle comme présidant à la réalisation du progrès. Pour ce qui est de la Providence, si nous tenons d'elle toutes les facultés que nous possédons, y compris notre nature perfectible et notre libre arbitre, nous ne pouvons, d'autre part, sans nier les facultés mêmes qu'elle nous a données, admettre qu'elle est en outre la cause immédiate de nos actions et de notre valeur morale. Le progrès n'est donc garanti par aucune loi naturelle ou surnaturelle : c'est essentiellement un fait *contingent*, dont l'existence ne peut être établie que par l'observation. La métaphysique définit le progrès, l'histoire le constate; et il n'est pas moins hors de propos de vouloir déterminer *à priori* si les modernes sont en progrès sur les anciens, que de prétendre calculer d'avance le degré d'énergie morale que déploiera un individu à un moment donné.

La question d'ailleurs ne saurait porter indistinctement sur les deux éléments du progrès : car tous deux ne sont pas perfectibles. L'élément intellectuel, accumulable et transmissible, remplit évidemment les conditions de la perfectibilité. Mais il n'en est pas de même de l'élément moral. Réduit à son essence propre, c'est-à-dire dégagé de tout ce qui s'y mêle d'intellectuel ou de sensible dans la réalité concrète, l'élément moral est strictement personnel, partant intransmissible. Il y a plus : au sein de l'individu lui-même, il n'admet aucune accumulation, aucun accroissement acquis et permanent. Tout ce qu est connaissance du devoir, jugement, expérience, ou bien encore tout ce qui est habitude, disposition, tendance, est étranger au libre arbitre, et par conséquent à l'élément moral proprement dit. Le mérite est attaché à chacun de nos efforts vertueux considéré en lui-même, déduction faite des circonstances qui nous inclinaient à l'accomplir ; et, lors même que nous serions parvenus à un très-haut degré de culture morale, nous cessons de mériter si nous nous reposons, inactifs, sur les palmes déjà conquises. La part de nos actes qui procède de l'initiative actuelle de notre volonté libre, est tout ce qui relève de la morale. Nul progrès moral possible, par conséquent, au sens précis des mots, dans l'individu lui-même. Ce qu'on nommerait progrès moral ne pourrait être que la diminution des conditions mêmes de la moralité.

Ensuite, si l'élément intellectuel est incontestablement perfectible, il ne s'ensuit nullement qu'il puisse se perfectionner de lui-même. Pour connaître il faut user activement de son intelligence; et ainsi l'initiative de la volonté est la condition d'existence du progrès intellectuel. C'est par une série d'efforts consciencieux que s'amasse le trésor intellectuel de l'humanité ; et l'énergie morale n'est pas moins nécessaire pour conserver ce trésor et le transmettre intact aux générations nouvelles. Que la mollesse et l'égoïsme envahissent les âmes; et l'action destructrice du temps s'exercera sur ce monument idéal comme elle s'exerce sur les œuvres matérielles. Réalisation, conservation, accélération du progrès : c'est la tâche humaine par excellence, et c'est, selon l'épigraphe du livre, empruntée à Mme de Staël, le grand œuvre de la morale.

Il y a plus, et ici se découvre à nous un côté sombre, mais capital de la réalité, qu'un philosophe doit savoir regarder en face. Le progrès intellectuel, le seul qui puisse exister, crée des obstacles à la vertu. Si la civilisation a sa grandeur, elle a ses inconvénients et ses dangers, qui ne sont pas moindres. D'abord elle ôte à maintes faiblesses naturelles le caractère moralement indifférent que leur laissait l'ignorance, comme il est dit dans l'évangile que la vérité condamnera ceux qui, la connaissant, restent attachés à l'erreur. Il n'est pas permis à l'homme, sous peine de déchoir, de demeurer, la lumière venue, au point où il était dans les siècles de ténèbres. Mais quelles difficultés n'opposent pas à cette tâche inattendue, notre paresse et notre inertie naturelles? Ensuite, quelle innombrable armée de séductions nouvelles le progrès ne déchaîne-t-il pas contre la liberté morale ? Les besoins croissent avec les moyens de les satisfaire ; et ils croissent plus que ces moyens eux-mêmes. L'homme, dès lors, est constamment en quête de jouissances inconnues. Ou bien, s'il a réussi à contenir ses désirs dans les limites de leur satisfaction possible, il s'endort dans le bien-être, et perd peu à peu une faculté dont rien ne sollicite plus l'exercice. En même temps que se multiplient les éléments de bien-être, les moyens de nuire se multiplient dans la même proportion et menacent l'existence même de l'humanité. Quant aux remèdes que la civilisation semble offrir elle-même contre ses propres inconvénients, ils se réduisent à l'instruction, laquelle, selon l'esprit qui l'inspire, peut constituer un danger nouveau. De fortes appréhensions s'imposent à l'âme du philosophe qui examine la civilisation au point de vue de l'avenir moral de l'humanité.

Pour conclure, le progrès ne mérite pas le culte que beaucoup d'hommes lui ont voué. Car l'élément intellectuel, le seul qui soit perfectible, n'a, au fond, qu'une valeur bien faible en comparaison de l'élément moral (p. 203); et l'élément moral, qui est d'un prix infini, qui seul est le principe du vrai mérite ; qui brille, par lui-même, d'un tel éclat, que, le possédant, on peut, semble-t-il, sans s'appauvrir en effet, sacrifier tout le reste; cet élément, compris tout entier dans l'initiative et l'effort actuels, est incompatible avec le progrès. Faire du progrès la fin suprême de nos actions, ce serait subordonner la partie morale de notre être à la partie intellectuelle, se serait abdiquer l'excellence de notre nature. La seule fin véritablement bonne consiste à réaliser dans la société et en nous-mêmes les conditions les plus favorables à la grandeur morale, qui est la grandeur suprême et d'où dépend tout ce qui est digne d'estime.

Loin donc de nous complaire à poursuivre une organisation sociale qui règlerait du dehors tous les mouvements de l'homme et lui assurerait, comme fatalement, l'honnêteté extérieure et le bien-être du corps et de l'esprit, nous devons rechercher des institutions qui laissent à l'homme la pleine possession de soi-même, et qui se bornent à écarter les obstacles trop redoutables pour le déploiement moral de notre libre arbitre.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur la valeur métaphysique de cette doctrine, il est impossible d'en contester l'élévation et la valeur pratique. Or, si l'auteur, en vrai philosophe, incapable de séparer la pratique de la théorie, répugne à se contenter d'opinions qui ne seraient pas rattachées à des principes évidents par eux-mêmes, il s'est toutefois moins proposé, dans l'ouvrage dont il s'agit, d'établir les principes métaphysiques de sa doctrine, que d'en développer les conséquences pratiques, estimant à bon droit que les principes sur lesquels il s'appuie lui seraient facilement accordés par le plus grand nombre. C'est donc affirmer que le livre atteint pleinement son but que d'en signaler l'utilité et l'opportunité au point de vue social, et de le recommander à ceux qui ont le courage d'envisager le mal, parce qu'ils ont l'énergie nécessaire pour le combattre.

On peut ajouter que la thèse présente une unité et une suite remarquables; et que toutes les déductions de l'auteur sur le domaine et les limites du progrès s'imposent à celui qui a une fois admis sa distinction des éléments du progrès et sa définition de l'élément moral.

Que si, après avoir rendu hommage au but pratique et à la conséquence de l'auteur, on en vient à examiner les principes métaphysiques sur lesquels il s'appuie, on constate que ces principes ont un caractère éminemment français. La doctrine du libre arbitre, plus ou moins illusoire en Angleterre et en Allemagne, est, sous sa forme la plus précise et la plus franche, l'une des pierres angulaires de la philosophie cartésienne. Notre libre arbitre, infini en étendue, dit Descartes, est le côté par où nous ressemblons le plus à Dieu. La tradition cartésienne s'est conservée, à cet égard, jusqu'à nos jours. Si la négation des fautes involontaires a trouvé chez nous quelques contradicteurs, comme Pascal et Joseph de Maistre, l'autorité de ces grands penseurs elle-même a été impuissante à changer sur ce point notre sentiment naturel ; et nous n'imputons à nos semblables que les fautes émanées de leur volonté libre. Nous protestons contre toute doctrine qui placerait en dehors de nous-mêmes ce qui nous condamne ou nous justifie. L'inviolabilité de l'individu, conséquence pratique de cette doctrine du libre arbitre, est un principe cher à notre conscience et de plus en plus manifesté par nos institutions.

On peut ajouter que ce culte du libre arbitre individuel est le signe distinctif de l'esprit moderne comparé à l'esprit ancien. Si Aristote a eu nettement l'idée du libre arbitre individuel, il l'a considéré comme une source d'indétermination et d'imperfection, dont la raison doit nous affranchir. Epicure seul et son disciple Lucrèce ont célébré le libre arbitre (τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον, *fatis avulsa potestas*) comme un privilége et une perfection. Mais ils l'ont mis au service du plaisir. Ça a été l'œuvre des nominalistes du Moyen-Age et des psychologues modernes de dégager par l'observation intérieure, cette faculté inaccessible au raisonnement, et d'en proclamer la valeur singulière.

On ne peut se dissimuler que les thèses de M. Bouillier s'éloignent

de plus en plus de l'opinion commune à mesure que se poursuit son travail d'analyse et d'épuration. Il semble même que l'auteur, aussi ennemi du paradoxe que résolu dans ses déductions, ait reculé lui-même devant les conséquences dernières de son système, telles que le rejet, au point de vue moral, de toute fin requérant l'intervention de l'intelligence, partant de toute fin distincte du libre arbitre lui-même; la condamnation absolue de la science, qui ne peut rien ajouter au mérite, et qui peut le diminuer; le rôle indispensable du mal, condition de la lutte, c'est-à-dire du mérite; enfin la justification des hommes dont la conscience est une fois faussée, et en qui la joie intérieure ou le remords se produisent à contre-sens.

Le libre arbitre, absolument réduit à lui-même, s'anéantit dans la puissance indéterminée. D'autre part, il faut en convenir, la raison, dépouillée de toute activité créatrice, perd jusqu'à cette ombre de l'existence qui s'appelle le possible. La puissance n'acquiert une essence et ne devient libre arbitre, volonté, effort, détermination, que par des emprunts de plus en plus considérables faits à l'Intelligence; et de même l'Idée ne devient raison, science, loi, instinct, tendance morale, qu'en recevant par degrés, de la puissance créatrice, l'existence et la vie. Et cette pénétration réciproque de la volonté et de l'entendement constitue cette faculté intermédiaire que l'on appelle le sentiment, faculté qui tient peu de place dans le système de M. Bouillier, comme elle tenait peu de place chez les anciens, parce que, de part et d'autre, bien qu'à des points de vue opposés, on poursuit analytiquement la détermination d'une unité abstraite, plutôt que l'on ne cherche à se rendre compte de la synthèse qui constitue la réalité. Or le sentiment, ou synthèse de la puissance et de l'acte, du libre arbitre et de son objet rationnel, de la volonté et de l'entendement, est seul donné dans le monde réel : il est également chimérique de poursuivre la réalisation de la volonté pure ou celle de l'idée pure, c'est-à-dire de prétendre isoler la synthèse donnée. La proportion des deux éléments est seule en cause : l'un ou l'autre principe entièrement à mesure que domine l'élément volontaire, le sentiment relève davantage de la morale ; à mesure qu'y domine l'élément rationel, il relève davantage de la science. Quel est le minimum de rationalité nécessaire à la volonté pour rester subordonnée à une loi impersonnelle, et conserver une essence intelligible ; quel est le minimum de spontanéité volontaire nécessaire à l'idée pour conserver un fantôme d'existence : c'est ce qu'il appartient au métaphysicien de déterminer, mais il est contraire aux conditions de la pratique d'exhorter les hommes à séparer leur volonté de leur intelligence ou leur intelligence de leur volonté. L'harmonie de ces deux principes, également premiers l'un et l'autre au sein du sentiment : tel est l'idéal, à la fois noble et réalisable, qu'il convient de proposer à l'humanité.

EM. BOUTROUX.

## III

## PSYCHOLOGIE.

**Fortlage** : Beitrage zur Psychologie als Wissenschaft aus Speculation und Erfahrung. (*Contribution à l'étude de la Psychologie, comme science fondée sur la spéculation et l'expérience*) Leipzig. Brockhaus, 1875.

L'auteur est connu en Allemagne par diverses publications au nombre desquelles nous mentionnerons un *Système de psychologie comme science empirique fondée sur l'observation du sens intime*, qui a paru il y a une vingtaine d'années et dont le livre qui nous occupe est la suite et le complément. Fortlage se donne lui-même comme disciple de Jean Fichte et de Beneke. Ses deux maîtres représentent deux tendances très-opposées. L'idéalisme subjectif du premier est bien connu. Quant à Beneke, dont personne en France n'a parlé, à notre connaissance du moins, il représente un moment assez important dans l'histoire de la psychologie empirique en Allemagne : il a spécialement étudié les lois de l'association.

La tendance de Fichte (spéculation) et celle de Beneke (empirisme) se retrouvent en effet dans leur disciple, et de la juxtaposition de ces deux éléments résulte une psychologie à caractère mixte, qui ne dédaigne pas les faits, mais qui ne se débarrasse pas de la métaphysique.

Le nouvel ouvrage de Fortlage ne forme pas un tout systématique : c'est un recueil de monographies (au nombre de 36). Rien ne nous paraît mieux approprié à l'état actuel de la psychologie que ce genre de travaux; malheureusement nous n'avons pas trouvé, dans la plupart de ces essais, ce que nous cherchions.

Pour en donner quelques exemples : Quoi de plus séduisant que ces titres? « Du caractère de la psychologie nouvelle. » — « Du rapport de la psychologie avec la science naturelle. » Or, sur la première question, l'auteur ne nous donne guère qu'un exposé historique restreint à l'Allemagne seule. Il part de Jean Fichte, dont la *Doctrine de la science* est, dit-il, le point de départ de la psychologie nouvelle. C'est là une assertion surprenante. L'auteur lui-même en convient tout en essayant de la confirmer. Il traverse Schelling, Hegel, Schopenhauer, pour arriver à Herbart, Beneke et Lotze. Quant aux contemporains — aux vrais contemporains — il n'en dit rien. Il ne mentionne aucun des travaux faits hors d'Allemagne : l'école psychologique anglaise est tout entière passée sous silence. Mais sans parler des étrangers et sans sortir de l'Allemagne, il semble que l'auteur a justement oublié ceux qui pouvaient, parmi ses compatriotes, lui fournir les meilleurs types de la nouvelle

psychologie. De plus, cet exposé historique ne permet pas de saisir le caractère fondamental de cette « neue Psychologie » dont il est si souvent question dans Wundt, Horwicz, Brentano, etc., et qui signifie une psychologie sans métaphysique.

Evidemment, la méthode éclectique de l'auteur qui veut à la fois des faits et de la spéculation en dehors des faits, l'a embarrassé. Et il en est de même pour son essai sur les rapports de la psychologie avec les sciences naturelles, dont il est impossible de tirer quelques vues nettes.

Au contraire dans les questions qui, par leur nature, peuvent échapper à cette méthode en partie double, M. Fortlage met à contribution les travaux scientifiques et en fait bon usage. Tels sont en particulier les essais sur les perceptions musicales. Nous signalerons aussi l'essai 12e, « Sur les formes psychiques fondamentales de l'animalité. » L'auteur les étudie chez l'homme et les diverses races humaines, chez les mammifères, les oiseaux, les amphibies et les poissons, puis chez les invertébrés.

Les dernières parties de l'ouvrage sont consacrées à des questions d'un ordre purement spéculatif : sur l'intuition *à priori* du temps et de l'espace, sur la définition de l'âme et du moi, sur l'immortalité, etc. Bref, suivant l'expression de Fortlage, c'est une psychologie spéculative d'après les principes de la *Doctrine de la science*. La conclusion ne contient rien de bien neuf. Elle consiste en considérations sur la nature de l'homme qui appartient à deux mondes, celui de la nécessité et celui de la liberté. Mais elle ne nous dit pas comment on peut, à juste titre, confondre deux choses aussi disparates que des questions de fait et d'expérience et des spéculations transcendantes sur l'essence et l'immortalité.

Actuellement, après ce qui a été fait en psychologie durant ces dernières années, il faut ou bien procéder scientifiquement, s'en tenir à l'étude des faits tout seuls, ce qui est déjà une lourde tâche — ou bien se faire résolûment métaphysicien, c'est-à-dire n'emprunter à l'expérience que ce qui est conforme au système qu'on soutient et propre à lui donner un semblant d'appui. Entre la psychologie naturelle et la psychologie métaphysique, il faut choisir.

TH. RIBOT.

---

## IV

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

**Miss Helen Zimmern.** LA VIE DE SCHOPENHAUER (*Arthur Schopenhauer, his life and his philosophy*), Longmans, 1876.

Il a paru, dans ces derniers temps, un assez grand nombre de publi-

cations sur Schopenhauer. Sans remonter jusqu'au livre de David Asher, un de ses plus fidèles disciples [1], nous mentionnerons une étude faite au point de vue médical par M. de Seidlitz [2] et surtout les *Nouvelles lettres* de Frauenstaedt [3] qui, après vingt-deux ans de silence, prend de nouveau la défense de son maître.

En Angleterre, une femme, miss Zimmern, vient de raconter, dans un petit volume élégant et d'une lecture agréable, la biographie de Schopenhauer. La partie consacrée à la philosophie est un peu maigre et elle mérite un reproche plus grave : c'est de manquer d'ordre systématique. Elle ne montre pas assez l'enchaînement des idées du philosophe : il n'est pas indifférent, comme miss Zimmern semble le penser, d'exposer la morale de Schopenhauer avant son esthétique. Elle fait cependant entre la célèbre théorie de l'amour de Schopenhauer et l'essai d'Emerson sur le même sujet, un rapprochement qui mérite d'être signalé.

Mais il est clair que c'est surtout l'homme qu'elle a voulu nous faire connaître, et à cet égard elle a réussi. Aidée par les biographes de son héros et en particulier par Gwinner, elle a très-bien mis en lumière ce fond de mécontentement qui explique le pessimisme de Schopenhauer et sur lequel on s'est souvent mépris. On a voulu expliquer cette misanthropie par le hasard des circonstances, par cette obscurité de quarante ans, durant laquelle il s'est aigri. Sans nier cette influence, il est certain que la vraie cause doit être cherchée dans son caractère même et peut-être dans ses antécédents. La bizarrerie de son grand-père et de son père, nous pouvons même ajouter celle de sa mère et de sa grand'mère, expliquent bien des choses. A 17 ans, comme on le voit par une lettre de sa mère, « il avait sans cesse l'habitude de se plaindre des misères humaines. » Il vécut toujours en proie à quelque crainte. Jeune, il redoutait l'enrôlement militaire, plus tard le choléra, plus tard la ruine de sa fortune qui eût été celle de son indépendance. Il ne recevait pas une lettre sans penser à un malheur possible. « Quand je n'ai rien qui m'alarme, disait-il, je m'alarme sur un mal peut-être ignoré. » La nuit, le moindre bruit le faisait tressaillir et prendre ses pistolets. Ses comptes et ses papiers d'affaires n'étaient jamais écrits en allemand. Il employait à cet usage le grec et le latin; ses dépenses étaient en anglais. Ses valeurs étaient cachées dans les endroits les plus étranges : il les déguisait sous des noms propres à éviter tout soupçon. Ses coupons portaient : *Arcana medica;* il mettait ses obligations parmi de vieilles lettres et son or sous un encrier.

Il y a bien d'autres détails de cette espèce que ses biographes nous ont racontés. Miss Zimmern en a fait bon usage et elle a su rendre vivante l'une des figures les plus originales qu'on rencontre dans l'histoire de la philosophie.

TH. RIBOT.

1. *Neues von Ihm und ueber Ihn.* 1871.
2. *Schopenhauer aus medicinischen Standpunkte.* 1874.
3. *Neue Briefe ueber die Schop. Philosophie.* 1876.

**F. Papillon.** Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature. Hachette, 1876, tome I.

Il nous est impossible, quant à présent, de donner une appréciation complète de cet ouvrage. Le premier volume seul a paru et il ne permet pas de voir nettement les conclusions de l'auteur. De plus un certain nombre de parties ont dû rester inachevées.

M. Ch. Lévêque, qui a publié l'œuvre posthume de son jeune ami, l'a fait précéder d'une notice biographique en grande partie formée d'extraits des mémoires personnels de Papillon : « journal trop bref, nous dit-il, et surtout trop personnel pour qu'il fût permis d'en composer un livre et qui exprime trop fidèlement son caractère pour que nous n'en citions pas les plus remarquables fragments. »

Dans son Introduction, Papillon insiste sur cette loi de continuité qui permet de comprendre la filiation des idées et des doctrines. Mais il émet sur l'objet et la méthode de l'histoire de la philosophie une opinion très-contestable : « Les histoires de la philosophie publiées avant celle-ci sont pleines de récits, de controverses, d'analyses bibliographiques, etc., sans aucun rapport avec la connaissance effective du mouvement progressif des idées. Les théories d'éthique, de sociologie, d'esthétique y sont confusément mêlées aux doctrines métaphysiques. Il ne faut pas chercher ailleurs les raisons qui ont empêché jusqu'ici de constituer l'histoire de la philosophie. La philosophie, en effet, est étrangère aux questions concrètes de la morale, de la politique et de la religion. » Nous voudrions bien savoir ce qu'un historien de profession penserait d'une pareille doctrine. Sans doute, l'auteur était bien libre de restreindre sa tâche, de n'essayer, comme il l'a fait, qu'une histoire de la philosophie naturelle; mais rien ne l'autorisait à prendre la partie pour le tout, et à traiter de « recherches inutiles » tout ce qui sortait du cadre qu'il s'était tracé. De plus, est-il bien sûr que l'auteur connût les histoires de la philosophie qu'il traite si dédaigneusement? Il n'en cite qu'une seule et le choix est bien malheureux : c'est Gérando, qu'il appelle « un historien des plus autorisés », (p. 82).

Son étude sur la philosophie au XVIIe siècle est divisée en trois parties : École de l'expérience; école de l'analyse; école de l'intuition.

L'École de l'expérience comprend Galilée, Keppler, Toricelli, Harvey, Bacon, etc., bref tous ceux qui ont pratiqué ou préconisé la méthode expérimentale. En général, elle est traitée avec peu de faveur. Sauf Galilée, « ce sont des investigateurs curieux, des travailleurs utiles, mais de purs empiriques. Ils interrogent la nature au hasard. Ils n'ont pas de règle, pas de méthode déterminée. Tels furent les académiciens de Florence, les membres de la Société Royale de Londres, Toricelli, Bayle, Harvey, Redi, Stenon, Regnier de Graaf, Malpighi, Leuweenhock, Sydenham », (p. 25). Il nous semble que peu de noms valent ceux-là, et il est singulier d'admettre que les grandes découvertes qui leur sont dues, ont été faites « sans méthode déterminée. » Au reste, l'auteur

lui-même paraît de notre avis, puisqu'il se déjuge plus loin (p. 55), en ces termes : « Ces hommes-là (Malpighi, Swammerdam, etc.), en reculant pour nous les limites du monde sensible, en nous faisant pénétrer plus avant dans le détail intérieur des choses, agrandissent les forces de l'esprit, et prennent place à côté des meilleurs métaphysiciens. »

L'École de l'analyse comprend Descartes et ses disciples. N'eût-il pas été plus juste de l'appeler l'école de la synthèse? L'analyse n'est-elle pas le procédé dominant de l'école précédente? Sans parler des synthèses de Descartes, rien n'est moins analytique que la construction métaphysique de Spinoza, et les théories de Stahl en biologie et en médecine. Quoi qu'il en soit, l'étude sur Descartes nous a paru l'une des meilleures parties de l'ouvrage; elle est faite de première main et d'une façon nullement commune.

L'École de l'intuition, représentée par Leibniz, est caractérisée d'une manière assez vague; mais le chapitre consacré à ce philosophe est intéressant.

Ces trois écoles contiennent l'étude complète de la philosophie du XVII^e siècle.

TH. RIBOT.

---

On se fait à Catane (Sicile) une idée assez singulière de la situation philosophique en France, si nous en jugeons du moins par un opuscule récent qui a pour titre : *L'Italia al cospetto delle nazioni.* Il s'agissait de l'ouverture solennelle de l'Université royale de cette ville. Le doyen de la Faculté de philosophie et lettres, M. A. Maugeri, prof. de philosophie rationnelle, suivant un défaut trop commun dans son pays, s'est placé à un point de vue exclusivement patriotique pour apprécier la philosophie italienne. Non content de nous dire que l'Italie est « l'éducatrice des peuples, la civilisatrice des nations, la maîtresse de ceux qui savent, » il nous apprend que l'Angleterre « a du génie pour les sciences économiques, politiques et sociales, mais qu'elle ne produira jamais de philosophes qui puissent l'illustrer » (p. 19). La métaphysique a clos son cycle en Allemagne avec Hegel; en France « avec M. Damiron, cette première et dernière splendeur de l'école de Cousin » (p. 30). Après une longue énumération des philosophes contemporains en Italie, l'auteur dit que la France n'a que deux ou trois noms « illustres et vivants » à leur opposer, parmi lesquels il cite M. Charma.

Nous souhaitons vivement à l'auteur d'être mieux renseigné une autre fois.

# REVUE DES PÉRIODIQUES

## JOURNAL OF MENTAL SCIENCE.

Année 1875-1876 (janvier, mars).

Le *Journal de science mentale*, dirigé par H. Maudsley et Th. S. Clouston, va entrer dans sa 22e année. Il paraît par livraisons trimestrielles et est consacré surtout aux maladies mentales, mais il publie aussi un assez grand nombre d'articles de psychologie, qui peuvent nous intéresser. Outre les articles originaux, ce *Journal* contient une revue des livres nouveaux, une revue psychologique, des observations, etc. Sans essayer de parcourir la collection entière, nous nous bornerons à signaler divers articles qui ont paru dans ces dernières années, et qui nous ont semblé particulièrement intéressants. Tout d'abord un curieux travail de Maudsley sur *Swedenborg*. Les antécédents héréditaires de ce célèbre théosophe sont étudiés avec beaucoup de soin. Les maladies de son enfance, ses extases, ses hallucinations, son développement intellectuel précoce et finalement sa « grande révélation » sont interprétés à l'aide de la psychologie morbide. Notons encore une série d'articles du Dr Tuke sur *l'Influence de l'esprit sur le corps ;* un article du Dr Brown sur *la perception du temps dans les maladies mentales ;* un article du Dr Laycock sur *quelques lois organiques de la mémoire personnelle et ancestrale.* Dans ce dernier, M. Laycock se propose de montrer que la mémoire organique consiste en processus cérébraux réglés par les lois de l'évolution et de la régression ; et que certains actes ne se comprennent que si on les rapproche d'habitudes possédées par nos ancêtres ou par nous-mêmes dans notre jeune âge. Ce mémoire contient beaucoup de faits curieux.

Le numéro de janvier 1876 contient les articles suivants : un mémoire de M. Laycock sur *la cérébration réflexe, automatique et inconsciente* entièrement consacré à fixer une question de priorité entre l'auteur et le Dr Carpenter, sur la théorie des actions réflexes cérébrales, et à discuter les opinions de Carpenter sur le *sensorium commune*, l'automatisme, la volonté.

Des *observations sur le cerveau du cynocephalus porcarius*, par le Dr Herbert C. Major. D'après M. H. C. Major, les circonvolutions des petits singes (et à fortiori des grands) seraient conformées d'après le même type que celles de l'homme, si l'on compare les régions correspondantes dans les deux espèces. Dans certaines parties, néanmoins, M. Major a trouvé que les cellules humaines étaient plus volumineuses et présentaient un plus grand nombre de prolongements. D'une

façon générale le cerveau de l'homme ne différerait de celui du singe que par un plus grand nombre d'éléments nerveux.

Un article de W. LAUDER LINDSAY sur *l'Esprit dans les plantes.* M. Lauder Lindsay essaye de montrer que les plantes possèdent certains attributs de l'esprit tel qu'il se présente chez l homme. *A priori*, rien ne s'oppose à ce que cela soit, puisque les plantes possèdent beaucoup d'autres fonctions en commun avec les animaux, telles que la respiration, la circulation, les sécrétions, les mouvements spontanés, la contractilité, l'hérédité, etc. Les animaux et les plantes ne sont-ils pas sensibles aux mêmes poisons ? les anesthésiques ne suspendent-ils pas la sensibilité de la sensitive comme ils suspendent celle des animaux ?

Et en fait, « la présence de l'esprit dans les plantes n'est pas une « simple matière de possibilité. Les plantes montrent, entre beaucoup « d'autres, les phénomènes suivants, qui, chez l'homme, sont inséparablement unis avec l'esprit, s'ils ne sont pas regardés comme les éléments de l'esprit : » la sensibilité commune, la mémoire, la conscience, l'instinct, la sympathie, le choix, la volonté, le jugement, la spontanéité de l'effort, etc., etc. (v. p. 517). M. L. Lindsay donne divers exemples de ces phénomènes. C'est ainsi qu'il parle, à propos des « sensations de la vie organique » d'une certaine susceptibilité aux changements et aux influences atmosphériques qui permet aux plantes d'ouvrir ou de fermer leurs fleurs avant la nuit ou avant la pluie.

Un *examen de la classification des maladies mentales* de Skae par CLOUSTON.

## PÉRIODIQUES FRANÇAIS.

Les périodiques français qui s'occupent de philosophie, étant connus de la plupart de nos lecteurs et beaucoup plus facilement accessibles que les Revues étrangères, nous ne mentionnerons que les principaux articles.

**Académie des Sciences morales et politiques** (compte-rendu par M. Vergé), janvier 1876.

*Les Évolutionnistes et l'Évolution*, par M. NOURRISSON.

L'auteur les combat. Nous ferons remarquer que cette doctrine (vraie ou fausse) ne peut être combattue d'une manière utile qu'en s'appuyant sur des études précises d'anatomie, embryologie, physiologie, etc. Or, le style vague et noble de l'auteur exclut toute rigueur scientifique.

Ch. WADDINGTON. *Mémoire sur Pyrrhon et le Pyrrhonisme.*

*La* **Critique philosophique** dirigée par Ch. Renouvier, 5e année.

La méthode scientifique, les miracles et les lois naturelles — Du plaisir et de la douleur, d'après M. Bouillier et M. Léon Dumont. — Étude critique sur l'*Introduction à la science sociale* d'Herbert Spencer.

*La* **Philosophie positive,** dirigée par E. Littré et Wyrouboff (janvier et mars).

Un projet d'Ecole libre, organisée suivant la méthode d'A. Comte par

E. Littré. — La Constitution de la science sociale par Guarin de Vitry. — Notes sociologiques par E. de Roberty.

**La Revue scientifique**, dirigée par E. Alglave (janvier, février et mars). L'action réflexe cérébrale (Léon Dumont). — La logique des sciences. — La Biologie d'Herbert Spencer (Cazelles). — Physiologie mentale (Jackson). — L'hérédité (Galton). — La science sociale. Spencer et Cairnes.

---

## CORRESPONDANCE

Au sujet d'un fait psychologique relaté dans le n° 2 de la *Revue philosophique*, p. 222, nous avons reçu deux lettres. L'une est due à M. Horwicz qui incline à une explication physiologique :

Je n'ai jamais encore, dit-il, rencontré une monographie précise du fait dont il s'agit (le souvenir du souvenir). Je sais cependant qu'un auteur a rapproché ce phénomène du cas de *double conscience*, du cas où les malades entendent une voix intérieure qui correspond à toutes leurs pensées, et qu'il explique tous ces phénomènes par un désaccord dans le fonctionnement des deux hémisphères du cerveau. Voir Huppert : *De la double perception et de la double pensée*, dans les *Archiv für Psychiatrie*, tome III, p. 66 et suiv., et *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, tome 26, p. 529. — Cette explication, ajoute M. Horwicz, est ingénieuse; mais je ne la crois pas suffisante.

L'autre est due à M. Boirac, professeur de philosophie au lycée de Poitiers, qui incline à une explication psychologique. Le manque d'espace nous force à abréger considérablement sa lettre :

1° Avant d'examiner le fait décrit dans la note, je rapporterai une *illusion de la mémoire* qui me semble à peu près du même genre.

Il m'est arrivé, voyant pour la première fois un monument, un paysage, une personne, de porter tout à coup et malgré moi ce jugement : J'ai déjà vu ce que je vois. Impossible de dire en quel lieu ni en quel temps : la reconnaissance et comme la sensation du *déjà vu* n'en était pas moins très-vive et très-nette. Elle ne disparaissait pas à la réflexion, mais au contraire semblait s'accroître. Je les ai principalement observées en moi, lorsque j'arrivais, pour y demeurer, dans une ville qui m'était encore inconnue. — Je l'ai encore éprouvée dans mes lectures : subitement, sans raison apparente, je me rappelle avoir lu cette page, ces lignes, ces mots même imprimés avec ces caractères ; et la saveur particulière de l'état mental où je me trouvais alors me revient encore toute fraîche. Il va sans dire que cela est imaginaire et que je n'ai jamais lu ce livre-là. — D'autres fois, assistant à une conversation, à une situation d'ailleurs tout à fait insignifiante, il m'arrive de reconnaître à faux, par une sorte de réflexion soudaine, une combinaison de paroles, de mouvements, de sentiments dont je crois être témoin pour la seconde fois. — J'ai entendu dire à plusieurs personnes qu'elles connaissaient aussi par expérience cette illusion de la mémoire.

Comment expliquer ce phénomène ? — Faut-il supposer que comme l'imagination, la mémoire a ses *hallucinations* propres ?

En attendant mieux, je me hasarde à proposer une explication psychologique. Je ne la donne que comme une hypothèse à examiner.

La condition subjective de la reconnaissance est peut-être la présence sous

une perception actuelle des *résidus* de perceptions antérieures de même espèce : ce sont ces perceptions passées renaissantes qui vieillissent la perception présente. Elles se combinent, elles se fondent avec elle au point d'échapper à la conscience. Cette fusion instantanée et inconsciente des sensations et des images est un fait très-général dont on pourrait citer de nombreux exemples. Ainsi à l'Opéra, les auditeurs qui ont sous les yeux le *libretto* entendent distinctement, en vertu de cette fusion, les mots chantés qui sont indistincts pour tous les autres. L'hypothèse consiste à admettre que lorsque la fusion s'opère *spontanément*, avec une promptitude et une inconscience suffisante, elle produit la reconnaissance. Maintenant, en vertu de la loi d'association par ressemblance, des perceptions nouvelles peuvent exciter et absorber spontanément des résidus de perceptions antérieures plus ou moins semblables : ces perceptions anciennes sont d'autant plus incapables de revivre seules et à part qu'elles sont plus lointaines et qu'elles se sont déjà plus intimement fondues ensemble, malgré leurs différences, pendant le long intervalle où elles ont cessé de paraître dans l'esprit. Elles suffisent cependant pour produire l'illusion de l'ancienneté. — Dans certains cas, (sans doute parce que les résidus n'ont pas une intensité suffisante), pour que la fusion se fasse complétement, il faut que la perception nouvelle se reproduise un certain nombre de fois. Les résidus qu'elle laisse s'unissent alors plus facilement aux anciens. — Si l'illusion est plus fréquente lorsqu'on change de milieu, c'est qu'il y a plus de chances pour que des perceptions anciennes et oubliées soient évoquées par des objets inaccoutumés et se mêlent, sans être reconnues, aux perceptions nouvelles qu'elles vieillissent. Voici peut-être un autre élément d'explication.

On peut admettre que toute sensation, toute représentation spéciale, surtout quand l'esprit n'y est pas encore habitué, est accompagnée d'un sentiment propre d'une saveur (en anglais *relish*) et ce qu'on pourrait nommer aussi un timbre, une nuance affective. Dans le cas qui nous occupe un objet nouveau excite peut-être dans l'esprit le même sentiment indéfini, innommé qu'un objet ancien qui ne lui ressemble pas nécessairement et qui est depuis longtemps oublié : d'où la reconnaissance d'une disposition mentale déjà connue en effet, e l'effort impuissant pour ressusciter la perception primitive dont elle faisait partie.

2° Je viens maintenant au fait décrit dans la note. Il ne me paraît pas très-clairement exposé, je ne suis pas bien sûr de le concevoir exactement. Si je ne me trompe, voici en quoi il consiste.

Tout souvenir qui revient à l'esprit accompagné de cette remarque qu'il a été précédé d'un autre souvenir relatif au même objet, recule, pour ainsi dire, cet objet même dans un passé si lointain qu'il semble sortir des limites de la vie présente.....

Peut-être a-t-on voulu simplement indiquer un des faits dont j'ai parlé moi-même. Si on voit pour la première fois un objet nouveau, il paraît tel : mais si on le voit plusieurs fois de suite, il peut arriver qu'il paraisse ancien, déjà connu « à une époque hors de toute proportion avec la réalité des choses. »

D'autre part, quand il s'agit d'un fait aussi vague, aussi douteux, est-il bien scientifique de demander s'il pourrait *surtout* s'expliquer physiologiquement par des combinaisons de cellules cérébrales de forces nerveuses? La méthode vraiment rationnelle, en cette matière, consiste, selon moi, à ne chercher l'explication des faits psychologiques particuliers que dans les lois psychologiques plus ou moins générales dûment vérifiées : c'est ensuite à la physiologie de déterminer les conditions organiques et physiologiques de ces lois.

# LIVRES NOUVEAUX

PAPILLON (F.). *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature* (ouvrage posthume publié par Ch. Lévêque, membre de l'Institut), tome I, Hachette, 1876.

POEY (André). *Le Positivisme*. Germer Baillière, 1876.

L'auteur se propose de faire paraître successivement une quarantaine de volumes qui formeront une bibliothèque positiviste. Dans le présent ouvrage, il donne une étude d'ensemble sur le positivisme et sa situation actuelle. L'auteur se rattache au positivisme strictement orthodoxe, qui admet l'œuvre de Comte tout entière.

VEITCH (John), prof. de logique à l Université de Glascow. — *Lucretius and the atomic Theory*. Glascow, 1875.

Dr REICH. *Studien über die Volksseele*. Costenoble, Iéna, 1876.

FISCHER (Engelbert Lorenz). *Ueber das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiete; mit Rucksicht auf Darwin, Spencer und Buckle*. (La loi d'évolution dans le domaine de la psychologie et de la morale, etc.) Würzburg, 1875, Keller.

BOVIO (G.). Prolusione al Corso di Scienza del Diritto. Napoli, 1876.

## STATUE DE SPINOZA

Le comité français pour la statue de Spinoza est définitivement constitué; il est composé de MM. Claude Bernard, Berthelot, Franck, Janet, Kœnigswarter, Littré, Renan, Jules Simon et Taine.

Les souscriptions sont reçues à Paris, chez M. Léopold J. Kœnigswarter, 60, rue de la Chaussée-d'Antin, et à la librairie Germer Baillière, 17, rue de l'École-de-Médecine.

### 1re LISTE DE SOUSCRIPTION.

| MM. | |
|---|---|
| La Revue philosophique | 20 |
| Léon Dumont | 25 |
| Gabriel Monod | 5 |
| Taine | 10 |
| Th. Ribot | 10 |
| Salomon Reinach | 10 |
| Dubrunfaut | 100 |
| Littré | 200 |
| Rabeau | 20 |
| Renan | 20 |
| Mme Rozier | 10 |
| Désiré Nolen | 5 |
| E. Vacherot | 10 |
| A reporter. | 445 |

| | |
|---|---|
| Report. | 445 |
| Paul Janet | 10 |
| Ad. Franck | 10 |
| Berthelot | 20 |
| Jules Simon | 20 |
| Louis J. Kœnisgwarter | 100 |
| Des Arts du Buet | 10 |
| Léopold J. Kœnisgwarter | 40 |
| Gustave Berly | 40 |
| Antoine Kœnigswarter | 20 |
| Dorvault | 20 |
| Mme Marjolin, née Arry Scheffer. | 100 |
| D'Alméida | 10 |
| Total de la 1re liste. | 845 |

*Le propriétaire-gérant,*
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — Typographie ALBERT PONSOT et P. BRODARD.

# DE LA CAUSE
# DE LA DOULEUR ET DU PLAISIR[1]

Ces deux grands faits du plaisir et de la douleur qui tiennent tant de place dans la vie humaine et auxquels, comme dit Platon, tout animal mortel est suspendu, après avoir été plus ou moins négligés jusqu'à ces derniers temps par la plupart des psychologues modernes, sont enfin devenus aujourd'hui, en France, comme à l'étranger, l'objet d'une étude plus approfondie et d'analyses moins incomplètes.

Au premier rang des ouvrages récemment publiés sur ce grand sujet du plaisir et de la douleur, il faut placer la *Théorie scientifique de la sensibilité* par M. Léon Dumont. Philosophe par goût, sans nulle tâche ou attache officielle, esprit libre, curieux et pénétrant, fort au courant de la philosophie anglaise et de la philosophie allemande, auxquelles il fait de nombreux emprunts, partisan zélé et convaincu de la doctrine de l'évolution, déjà M. Dumont s'était fait une place dans le monde philosophique par ses articles dans la *Revue scientifique* et dans la *Revue littéraire*, par deux ouvrages, d'une délicate et ingénieuse psychologie, l'un sur les causes du rire, l'autre sur le gracieux, et par une savante étude de la philosophie d'Hæckel qui fait partie de la *Bibliothèque philosophique*. Mais il n'avait encore rien publié qui fût d'une aussi grande importance philosophique, et plus digne d'un examen approfondi que la *Théorie scientifique de la sensibilité*. Commençons par dire que ce titre de *Théorie scientifique* ne nous plaît pas. Est-il donc, en aucune science, une seule théorie qui n'ait pas la prétention d'exprimer les vrais rapports des choses, de tenir compte des faits, c'est-à-dire d'être scientifique? On ne peut dire une théorie scientifique de la sensibilité, pas plus qu'une théorie scientifique de la chaleur. Mais je m'imagine que, dans la pensée de l'auteur, ce gros pléonasme enferme une critique de ces spiritualistes, de ces philosophes universitaires, qui, suivant lui, ne tiennent pas assez de compte des faits, qui ne procèdent pas d'une

1. *Théorie scientifique de la sensibilité*, par M. Léon Dumont, in-8 (Bibliothèque scientifique internationale).

manière scientifique, en même temps que l'engagement solennel de ne pas les imiter. Mais qu'il nous semble prompt, si telle est sa pensée, à mettre lui-même cet engagement en oubli ! Dès les premières pages, et en une question qui, plus que toute autre, semble appartenir au domaine de la psychologie expérimentale, il abandonne l'observation pour s'égarer, de gaieté de cœur, dans les hypothèses les plus téméraires et sur les plus escarpés sommets d'une certaine métaphysique. A peine s'est-il proclamé positiviste convaincu et sectateur zélé d'une philosophie qui a la prétention de se renfermer dans l'étude des faits, qu'avec une rare audace il laisse les faits bien loin derrière lui, il abandonne le positivisme lui-même, pour la métaphysique la plus aventurée et la plus dédaigneuse de l'expérience.

Après avoir affirmé en commençant que la vérité absolue est une chimère et que toute vérité est relative, la page d'après, suivant la remarque faite par M. Marion [1], il n'aspire à rien moins qu'à pénétrer d'emblée dans le sein même de l'absolu où il nous faut, non sans peine, tâcher de le suivre. Un des principaux dogmes, on le sait, du positivisme, est l'anéantissement des causes et des substances, et particulièrement de la substance du moi. Pour les positivistes le moi n'est qu'une sorte de fantôme métaphysique, avec lequel ils prétendent en finir pour jamais, en montrant qu'il se résout en une pure collection et succession de phénomènes.

M. Dumont n'hésite pas, ce dont nous lui savons gré, à se séparer du positivisme en ce point fondamental. « Le moi, dit-il, n'est plus conçu par les psychologistes, qui ont maintenu leur science dans le courant des études expérimentales, que comme une somme de sensations successives ou simultanées [2]. » Remarquons d'abord qu'il n'a pas servi grand'chose à ces sages psychologistes de se maintenir, d'une manière si digne d'éloge, dans le courant des études expérimentales, pour aboutir, de l'aveu de M. Dumont, à une erreur qui met en singulier péril tous les fondements de leur édifice. Une substance lui semble, en effet, nécessaire comme à nous, et j'oserais presque dire ici, comme à tout homme de bon sens, pour l'élaboration de la pensée. Elle lui semble nécessaire, à se placer même au seul point de vue de la sensibilité. En effet le plaisir et la douleur, quoique corrélatifs, comme il le dit, à un grand nombre de faits, conservent les caractères d'un état général indivisible et ne paraissent pas se prêter à une semblable analyse. Il aurait pu ajouter que tous les autres phénomènes de l'âme ne paraissent pas s'y prêter davantage.

Mais il n'évite, à ce qu'il semble, une erreur que pour tomber dans

1. *Revue politique et littéraire*, du 24 juillet 1875.
2. P. 83.

une autre qui assurément n'est pas moins grave. Quelle est, en effet, cette substance, ce principe de continuité qui doit servir de lien et d'indispensable support aux phénomènes du moi? Il n'est autre, suivant M. Dumont, que Dieu lui-même, c'est-à-dire la substance unique, l'être universel. Il ne prend pas garde qu'avec un principe de continuité sans limites, l'individualité ne lui échappe pas moins qu'au sein d'une simple collection et que, s'il est impossible en effet, comme l'a bien dit M. Janet, de concevoir le moi sans une substance, il est tout aussi difficile de concevoir plusieurs moi avec une substance unique.

Nous louerons M. Dumont d'avoir signalé les équivoques des mots de sensation et de sensibilité, dont se plaignait la logique de *Port-Royal*, et qui abondent encore aujourd'hui dans la langue des psychologues et des physiologistes. Il les a, pour sa part, dissipées en donnant à ce mot ambigu le sens exclusif, sens net et précis, de faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur. Ainsi entendus les phénomènes de sensibilité, dégagés de tout élément représentatif, se distinguent profondément de tous les autres phénomènes de conscience, quoique intimement mêlés avec eux; ainsi seulement n'y aura-t-il plus de confusion des faits de l'intelligence et de ceux de la sensibilité.

Mais il ne faut pas cependant les distinguer de tous ces autres phénomènes, avec lesquels on les a confondus, jusqu'au point de leur dénier, comme le fait M. Dumont, la qualité de phénomènes réels, au même titre que les autres états de conscience. En effet, d'après quelques philosophes allemands, tels que Krug et Christian Weiss, pour lesquels la sensibilité ne serait qu'une faculté d'une réalité inférieure, il prétend que les phénomènes sensibles ne sont que de simples rapports, que des passages d'un fait à un autre. Contre Krug et Christian Weiss, contre M. Dumont, nous persistons à y voir quelque chose de plus.

La sensibilité n'est sans doute qu'un mode de cette activité qui est l'essence même de l'âme, mais il en est de même de l'intelligence et de la volonté; toutes les facultés, par rapport à cette activité fondamentale, sont secondaires, si l'on veut, mais toutes en vertu de cette commune nature, sont au même rang, toutes n'ont ni plus ni moins de réalité les unes que les autres.

Les phénomènes de sensibilité, dit M. Dumont, ne sont pas des perceptions ou des sensations d'une espèce particulière; ils se produisent seulement à l'occasion des sensations dont ils ne sont que l'accompagnement ou le retentissement. Telle sensation ou tel fait est agréable; supposez que la douleur et le plaisir soient un fait s'ajoutant à un autre, il y aurait deux faits dans un seul. Enfin il n'y

a que deux directions des phénomènes de conscience, l'une du dedans au dehors, qui est celle des désirs et des volontés, l'autre du dehors au dedans, qui est celle des faits de connaissance; or comme les phénomènes sensibles ne rentrent ni dans l'une ni dans l'autre, ils ne sauraient être des phénomènes réels. Que sont-ils donc? rien qu'un passage, un rapport d'un phénomène à un autre, et non un véritable état de conscience.

De toutes ces raisons, pas une ne nous persuade. Sans doute le plaisir et la douleur ne sont pas des perceptions d'une espèce particulière, mais ce n'est pas à dire qu'ils ne soient pas des faits très-réels d'un autre ordre. Il est vrai encore qu'ils ne se produisent jamais à part et isolés au sein de la conscience, mais il en est exactement de même de tous les autres phénomènes de la vie de l'âme qui s'accompagnent tous les uns les autres, qui tous sont complexes. Il n'y a pas une seule volition sans un mode de connaissance, pas plus qu'il n'y a, selon nous, un seul mode d'activité qui ne soit accompagné de sensibilité. S'il est vrai que les plaisirs et les douleurs ne rentrent dans aucune de ces deux directions entre lesquelles, d'après M. Dumont, se partagent tous les faits de conscience, nous en concluons tout au contraire qu'ils constituent une troisième classe de phénomènes dont le caractère propre est précisément de ne pas aller du dedans au dehors, ni du dehors au dedans, mais de ne pas nous faire sortir de nous-mêmes, c'est-à-dire dont le caractère est purement subjectif ou immanent, comme dit Hamilton. D'ailleurs si tout changement, si tout passage d'une manière d'être à une autre, si toute comparaison, a pour effet de mettre en saillie, d'aviver le plaisir ou la douleur, nous ne pensons pas cependant qu'il ne puisse y avoir plaisir que là où il y a changement. C'est à tout mode d'activité en lui-même, quand il ne serait suivi d'aucun autre, et non au rapport de deux phénomènes, que la sensibilité est attachée.

Mais voyons à quelle conclusion inattendue est conduit M. Dumont sur la nature même de la science dont le plaisir et la douleur sont l'objet par cette transformation de la sensation affective et un simple rapport. Ce ne sera plus une science de faits proprement dits, comme la physique, la chimie, la physiologie, la sociologie, mais une science d'un ordre plus général, plus abstrait encore, comme la mécanique rationnelle ou la dynamique, ou comme la mathématique (chap. 5, p. 83). C'est ainsi qu'en perdant du pied le terrain solide de l'observation psychologique, comment en laissant de côté la conscience de l'unité vivante du moi, il arrive à substituer à l'étude du cœur humain je ne sais quel jeu de forces abstraites, à mettre la sensibilité dans tous les règnes de la nature, non-seulement dans les

plantes, mais dans les minéraux, et enfin à imaginer un équilibre absolu du plaisir et de la douleur résultant de l'équilibre des forces au sein de l'univers. La science du plaisir et de la douleur se trouve ainsi tout d'un coup transformée en un problème de mécanique rationnelle.

Nous n'irons pas plus avant sans reprocher aussi à M. Dumont un certain nombre d'expressions, où il semble beaucoup trop se complaire et qui sont empruntées particulièrement à Bain et à Spencer. Ces expressions ne nous déplaisent pas seulement à cause de leur étrangeté, mais à cause du matérialisme qu'elles signifient, si toutefois il fallait les prendre entièrement à la lettre. Nous avons, par exemple, quelque peine à entendre dire, et surtout à comprendre, que le plaisir et la douleur sont des faces subjectives de la composition et de la séparation des forces, ou bien que la sensation est la face subjective du mouvement. Mais, pour M. Dumont, le subjectif n'est que l'objectif retourné, comme aussi l'objectif n'est que le subjectif vu par un autre en face. Cette physique subjective, dans laquelle il place l'étude des sentiments, ne nous semble à nous qu'un singulier abus de langage ou même une contradiction dans les termes. Sensations, plaisirs, douleurs, ne sont, dit-il, que le mouvement vu d'un certain côté, tout comme s'il s'agissait ici d'un verre dont une face est concave et l'autre convexe. Contentons-nous, sans entrer sur ce point dans une discussion qui nous mènerait loin, d'opposer à M. Dumont l'autorité d'Herbert Spencer lui-même qui lui paraîtra sans doute moins suspecte que celle d'un spiritualiste ou d'un philosophe universitaire. « Les oscillations d'une molécule, dit M. Spencer, peuvent-elles être représentées dans la conscience trait pour trait par un choc nerveux et les deux êtres reconnus comme n'étant qu'un? Aucun effort ne nous rend capables de cette assimilation. Il est plus manifeste que jamais qu'une unité de sensation n'a rien de commun avec une unité de mouvement quand nous les rapprochons l'une de l'autre [1]. » Que devient donc la transformation du subjectif en objectif et de l'objectif en subjectif? Comment assimiler ces deux unités de sensation et de mouvement qui, selon Spencer lui-même, n'ont absolument rien de commun, avec les deux faces d'un même phénomène?

Mais ces écarts ne nous empêchent nullement de reconnaître certains mérites de l'ouvrage de M. Dumont, au double point de vue de la science de l'esprit humain, et de son histoire, soit qu'il passe en revue les divers systèmes dont la sensibilité a été l'objet, depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, soit qu'il analyse quelques-unes de

1. *Principes de psychologie*, 2me partie, *De la substance de l'esprit*, trad. Ribot et Espinas.

nos principales émotions. Ici nous aimons, ce qui nous arrive quelquefois, à nous rencontrer avec lui. Dans une revue savante et dans une ingénieuse, sinon bien rigoureuse, classification des systèmes des anciens et des modernes sur la sensibilité, il nous fait connaître pour la première fois, ou bien il tire de l'oubli, plusieurs auteurs étrangers, et même français, qui méritaient de ne pas demeurer inconnus. Il partage ces systèmes entre quatre grandes classes. Dans la première, qui nous semble la plus artificielle des quatre, il place les théories de ceux qui, à l'exemple d'Épicure, auraient fait dépendre uniquement du désir et de la volonté le plaisir et la douleur. Selon ces philosophes, le plaisir serait tout entier dans la suppression de l'obstacle à l'accomplissement du désir, le plaisir serait purement négatif tandis que la peine seule est positive. Le grand précepte de cette école ne sera donc pas de chercher le plaisir, mais d'éviter la douleur. M. Dumont croit apercevoir les traces et les suites de cette sombre et mélancolique doctrine, non-seulement dans Épicure et son école, où, suivant nous, elle n'apparaît guère, mais dans un certain nombre d'auteurs modernes, tels que Cardan, Montaigne, Kant et d'autres encore, qui, frappés des misères de la vie humaine, n'ont voulu voir dans le plaisir que la cessation de la douleur. Enfin, ce pessimisme, selon lui, arriverait à son dernier terme dans les modernes Bouddhistes de l'Allemagne, dans Schopenhauer et Hartmann. Nous lui laissons toute la responsabilité de ce rapprochement fort inattendu entre Schopenhauer et Épicure.

Vient ensuite une autre classe de théories qui font dépendre le plaisir et la douleur, non plus du désir et de la volonté, mais de la connaissance et d'un jugement soit sur la perfection des objets extérieurs, soit sur notre propre perfection. Ainsi Wolf rattache le plaisir et la peine à la connaissance confuse de la perfection ou de l'imperfection des objets. A la suite de Wolf, M. Dumont nous cite tout un groupe de penseurs et de théoriciens de l'art qui semblent avoir eu le même sentiment. D'autres, qui forment une subdivision dans cette même classe, ont rattaché la sensibilité à des jugements portés sur nous-mêmes, sur notre propre perfection, et non sur les qualités des objets extérieurs. L'auteur donne à cette théorie le nom fort aventuré de théorie cartésienne, parce qu'il est arrivé à Descartes, dans ses lettres à la princesse Elisabeth, plutôt à notre avis, avec une intention morale, que pour établir un système, de faire dépendre notre contentement du témoignage intérieur que nous avons quelque perfection.

De ces deux classes de systèmes, évidemment incomplets et insuffisants, il passe à d'autres moins superficiels, ou moins exclusifs, qui font dériver le plaisir et la douleur, non plus seulement de telle

ou telle faculté, de tel ou tel jugement, mais de l'exercice de toutes nos facultés, de tous les modes de notre activité, de la conscience même, comme dit M. Dumont, des actes et des mouvements dont notre organisme intellectuel ou vital est le théâtre, abstraction faite de tout jugement sur le rapport de ces faits avec un idéal quelconque. Mais à quelles conditions l'exercice de nos facultés s'accompagne-t-il de plaisir ou de douleur? Suivant la réponse à cette question il distingue encore ici deux grandes subdivisions de systèmes dont les différences ne sont peut-être pas aussi tranchées, comme nous le verrons, qu'il a l'air de le croire. Il distingue ceux qui ne tiennent compte que de la qualité et ceux qui ne considèrent que la quantité de cette activité. Les premiers sont absolutistes, selon l'expression de M. Dumont, parce qu'ils supposent un type de l'espèce, parfait, normal, et n'admettent d'autre source de plaisir que l'exercice régulier de l'activité conformément à ce type; il appelle les seconds relativistes, parce qu'ils font dériver le plaisir de tout accroissement de force, sans nul égard au rapport avec un type quelconque de perfection de l'espèce.

M. Dumont range tout naturellement son système dans ce dernier groupe, qui est celui des penseurs auxquels, selon lui, il a été donné de rencontrer le vrai sur cette question. Qu'il me soit permis d'ajouter qu'il veut bien nous placer, fort honorablement d'ailleurs, dans le groupe précédent, celui des absolutistes, en raison de notre petit ouvrage sur le *Plaisir et la douleur* [1]. J'aurais grandement tort de me plaindre de la place où il veut bien me mettre, puisque je m'y trouve en excellente compagnie, avec Platon et Aristote, parmi les anciens, avec Jouffroy, avec Hamilton, parmi nos contemporains. D'ailleurs il veut bien dire de cette théorie, que je n'aurai pas, certes, la fatuité d'appeler la mienne, qu'elle se rapproche beaucoup de la vérité. En quoi donc, puisqu'elle ne fait que s'en rapprocher, en diffère-t-elle? Voyons les critiques que lui adresse M. Dumont et les modifications qu'il prétend y introduire. D'abord, en sa qualité d'évolutionniste, il ne veut pas entendre parler de type et d'espèce, ni même de pouvoirs et de facultés, parce que ce sont choses et mots qui font partie du vieux bagage de la terminologie spiritualiste. Par là il se trouve conduit à ne tenir compte que de la quantité toute seule et à exclure la qualité, dans la considération de cette activité qui est la mère du plaisir et de la douleur. Nous soutenons contre M. Dumont, que, même en se plaçant au cœur de la doctrine de l'évolution, on est obligé de faire entrer en compte la qualité, c'est-à-dire d'admettre

1. *Du plaisir et de la douleur*, bibliothèque philosophique, Germer Baillière.

une activité normale, de même qu'une activité anormale, au regard de chaque être vivant. Même au sein de l'évolution qui emporte tout dans son cours, il y aura toujours un défaut, ou un excédant, ou bien une moyenne d'activité, en rapport avec la nature de chaque être, au moins tel qu'il est actuellement, à tel ou tel degré de transformation, cette nature ne fût-elle que provisoire, et dût-elle changer plus ou moins dans la suite infinie des temps. Supposons en effet un moment, je le veux bien, qu'il n'y ait point d'espèces véritables, rien de fixe et d'essentiel dans la nature humaine et dans tous les êtres vivants, rien qui s'impose comme un type absolu; toujours est-il qu'il faudra bien tenir compte de la nature spéciale d'un être, quel qu'il soit, et admettre quelque rapport de convenance entre son état actuel et la quantité, la dose, les directions d'activité qui lui sont bonnes ou mauvaises. Il y aura une psychologie de l'homme tel qu'il est, jusqu'à ce qu'il se transforme en quelque autre être d'une nature supérieure, si tant est que jamais, après avoir été un singe, il doive devenir un ange. Maintenons donc, à tous les points de vue, relativiste ou absolutiste, comme dit M. Dumont, l'existence d'une activité, d'une évolution normale au sein de laquelle quantité et qualité sont choses qui ne se séparent pas. Demandons-lui à tout le moins la permission de garder jusqu'à nouvel ordre notre théorie pendant ces milliers d'années qui s'écoulent dans les intervalles de ces évolutions à long terme, qui doivent aboutir un jour à changer les facultés et la nature des êtres. L'évolution, fût-elle entièrement démontrée, ne dispenserait en rien de la vieille méthode psychologique, comme l'a très-bien établi James Sully, un des plus récents et des plus remarquables auteurs de la nouvelle école anglaise [1].

Mais M. Dumont semble de plus en plus perdre de vue cette activité particulière, déterminée, une et indivisible, qui est l'essence même de l'homme, comme de tout être vivant et dont le jeu régulier engendre le plaisir, de même que ses irrégularités, ses excès ou ses défauts engendrent la douleur. Plutôt que d'admettre des espèces, des facultés et une activité normale, il lui plaît d'inventer des combinaisons abstraites et d'imaginer je ne sais quel mécanisme rationnel du plaisir et de la douleur. « Il y a plaisir, dit-il, toutes les fois que l'ensemble des forces qui constitue le moi est augmenté, sans que cette augmentation soit assez considérable pour produire un mouvement de dissolution de ces mêmes forces, il y a peine au contraire lorsque cette quantité de forces se trouve diminuée [2]. »

1. *Sensation and intuition, studies in psychology and æsthetics.* Essay 1. London, 1874.
2. P. 64.

On dirait que nous avons tout à fait quitté le monde de la nature humaine et des êtres vivants pour celui de la mécanique. Que sont ces forces dont l'ensemble, comme il le dit, constitue le moi, ces forces qui s'associent ou se dissolvent? Dans laquelle placer la conscience du plaisir et de la douleur? Sans doute il y a des luttes de forces d'où résultent le plaisir et la douleur; mais dans cette lutte, il y en a nécessairement une qui, à la fois intellectuelle, vitale, organique, embrassant et constituant l'homme tout entier, est le sujet unique de tout plaisir, comme aussi de toute peine, selon qu'elle est la plus forte ou la plus faible, selon qu'elle est victorieuse ou vaincue.

Ainsi, abstraction faite de la nature propre des êtres vivants, de leurs espèces et de leurs facultés, M. Dumont attache le plaisir et la peine à toute augmentation et à toute diminution de force, quels que soient, d'ailleurs, le rôle et la nature de ces forces dans le monde, qu'elles soient mécaniques ou organiques. Assurément nous ne restreignons pas à l'homme seul, comme Descartes, le domaine du plaisir et de la douleur. Nous l'étendons à tous les êtres vivants sans exception, même les plus humbles et les plus informes, mais nous ne l'étendons pas au delà. Où il n'y a pas une activité particulière, déterminée, vivante et consciente, ce qui est pour nous la même chose, n'importe à quel degré, il nous est impossible de concevoir une ombre même du plaisir ou de la douleur. Nous laissons donc M. Dumont, à l'exemple de Campanella, dans le *De Sensu rerum*, ou bien d'Hartmann, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, animer tout à son aise les pierres et les rochers, ainsi que l'éther qui se meut dans l'espace, et répandre à flots la sensibilité sur la face de l'univers entier.

Il est vrai qu'il entend la conscience d'une façon particulière. Dire que le moi n'a pas conscience d'un phénomène, ce n'est nullement affirmer que ce phénomène n'est pas conscient en lui-même et pour son propre compte. L'inconscience relativement au moi n'est pas, selon M. Dumont, l'inconscience absolue. Avouons, sans nulle honte, ne pas comprendre ce que signifie ce phénomène conscient en lui-même, sans que le moi en ait conscience, à moins qu'on en fasse un être à part, à moins qu'on ne lui donne une âme, un petit moi different de notre grand moi. Mais quel rapport cette conscience étrangère a-t-elle avec celle qui est nôtre? N'est-ce pas comme si l'on disait que la conscience de Paul est celle de Pierre, ou encore que la douleur du patient est celle du chirurgien qui l'opère? Toutefois, avec cette façon nouvelle d'entendre la conscience, il paraîtra peut-être un peu moins étrange que M. Dumont veuille la mettre partout en compagnie de la sensibilité.

Les moralistes ont souvent agité et résolu en des sens divers, la question des quantités relatives du plaisir et de la douleur au sein du monde et de la vie humaine. Selon leurs humeurs ou leurs systèmes, les uns font pencher la balance du côté de la douleur, les autres du côté du plaisir. C'est le bien qui l'emporte, d'après Leibniz; selon Schopenhauer, c'est le mal en un monde qui est tout simplement le plus mauvais des mondes possibles. Au point de vue général et abstrait, où s'est placé M. Dumont, la question prend un autre aspect. Il ne s'agit plus de comparer, de peser les maux et les biens de cette vie, mais de résoudre un problème d'équilibre des forces ou de pure mécanique dans l'ample sein de l'univers. Je laisse l'auteur tirer lui-même cette conclusion, non moins téméraire que tout ce qui précède, de sa métaphysique de la sensibilité : « De ce que les deux procédés inverses de la causalité se supportent réciproquement, de ce qu'il ne peut y avoir composition que de forces antérieurement séparées, et séparation que de forces antérieurement réunies, et enfin de ce qu'il existe éternellement dans l'ensemble de l'univers la même quantité de force, de mouvement et de phénoménalité, il s'ensuit que le plaisir et la douleur doivent exister en quantité rigoureusement équivalente et éternellement immuable au sein de l'absolu [1]. » De là, ajoute-t-il, une philosophie également éloignée de l'optimisme qui prétend que le bien l'emporte sur le mal, et du pessimisme qui prétend que le mal au contraire l'emporte sur le bien, et qui ne permet de concevoir que des progrès relatifs d'un monde au détriment d'un autre, d'une espèce au détriment d'autres espèces. Cet équilibre du bien et du mal n'exigera-t il donc pas aussi des compensations au détriment des uns ou des autres ? En vérité, le regret parfois nous prend que M. Dumont ne soit pas un plus fidèle sectateur, malgré sa profession de foi, de la philosophie qui s'enferme dans l'étude des faits, ou même qu'il ne soit pas un peu plus positiviste. Est-ce donc bien là une *Théorie scientifique* de la sensibilité ?

Mais, d'ailleurs, sauf ces écarts dans le domaine de la métaphysique, M. Dumont mérite des éloges pour la manière dont il défend l'activité comme principe unique de la sensibilité, quand il veut bien redescendre à l'homme et à la psychologie. Il montre toute la faiblesse des objections de Stuart Mill, fort peu concluantes, à notre avis, comme au sien. Dans son *Examen de la philosophie d'Hamilton*, Stuart Mill reproche à Hamilton, cet habile défenseur de la théorie péripatéticienne, d'avoir vainement poursuivi la recherche d'une

1. P. 116, conclusion de la première partie.

cause unique, là où il faudrait en reconnaître une multitude, et d'avoir échoué dans sa prétention de faire une théorie complète dont l'impuissance est, selon lui, évidente, précisément dans les cas les plus simples et les plus familiers. Ainsi, d'après cette grande loi de l'activité, il devrait y avoir un plaisir toutes les fois que s'exerce l'organe du goût, étant écarté tout ce qui peut empêcher le libre exercice ou contrarier l'action de l'objet sur l'organe. Comment donc expliquer la différence des sensations que j'éprouve, l'une agréable, l'autre nauséabonde, en goûtant une orange ou de la rhubarbe, tandis que, conformément à la théorie, le libre exercice du goût devrait produire deux sensations également agréables?

L'objection ne semble rien moins que décisive; sans nul doute, comme le dit M. Dumont, Hamilton n'eût pas été fort embarrassé d'y répondre. Il eût probablement allégué, jusqu'à preuve contraire, que la rhubarbe produit sur le goût une autre action que l'orange, et que les saveurs désagréables ont pour effet de contrarier l'organe ou de l'exciter outre mesure. On pourrait aussi répondre d'une manière analogue, soit à l'objection des poisons doux de Murphy, soit à celle des plaisirs prétendus passifs, comme ceux d'un bain chaud ou du contact d'une étoffe moelleuse, d'Alexandre Bain. D'ailleurs, suivant la juste remarque de M. Dumont, une théorie confirmée par un aussi grand nombre de faits, ne saurait être réputée fausse parce qu'on n'aperçoit pas clairement son application à tel ou tel cas particulier et surtout, quand à une certaine supposition contraire on peut en opposer une autre qui est tout au moins aussi vraisemblable.

Mais il reproche à Aristote, à Hamilton et à nous-même, s'il nous est permis de nous nommer à leur suite, de mettre le plaisir dans l'exercice, c'est-à-dire dans la dépense de l'activité, ce qui revient à confondre le plaisir avec la douleur, puisque d'après la théorie, la douleur n'est elle-même qu'une dépense, c'est-à-dire une diminution de force. Le plaisir n'est pas, dit-il, à dépenser de la force, mais, tout au contraire, à en recevoir. L'auteur ne serait-il pas dupe ici de quelque équivoque? Si, au lieu de considérer le jeu abstrait des forces dans la mécanique céleste, on s'enferme, comme il convient à un psychologue, dans la sphère déterminée de notre nature particulière, recevoir et dépenser se supposent, loin de s'opposer, augmentation et diminution sont également comprises dans ce que nous avons appelé l'exercice normal de notre activité. Imaginons, en effet, une augmentation ou une réception de force, sans une dépense proportionnée, sans un écoulement correspondant; il en résulterait aussitôt cet excès en plus, non moins préjudiciable, non moins douloureux, que l'excès en sens contraire ou le défaut.

D'un autre côté la dépense toute seule, si elle n'était pas alimentée par quelque augmentation proportionnée, serait tout aussitôt un empêchement, une diminution, un déchet, que la douleur accompagne toujours. Ainsi nous continuerons à dire que l'exercice normal de notre activité, de toutes nos fonctions, de toutes nos facultés, est bien le principe de la sensibilité, sans nullement courir le risque de faire cette grosse confusion théorique entre le plaisir et la douleur.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Dumont est consacrée à la classification des phénomènes du plaisir et de la douleur et à l'analyse des émotions. D'accord avec Paley, Mantegazza [1], et plusieurs autres psychologues, nous pensons que ces phénomènes considérés en eux-mêmes ne donnent pas une prise suffisante à une classification de quelque valeur. En effet, abstraction faite des causes ou des objets qui les excitent, et à part la grande et naturelle distinction du plaisir et de la douleur, il ne reste plus rien pour les classer que les degrés divers de leur intensité et de leur durée, dont telle est l'instabilité qu'il paraît impossible d'y fonder des divisions. Cependant, sans sortir de leur nature intrinsèque, par la seule considération des différentes manières dont se produit l'augmentation ou la diminution d'énergie d'où résultent le plaisir et la douleur, M. Dumont a cru pouvoir trouver les bases d'une classification vraiment philosophique.

Ainsi il établit une distinction entre les peines et les plaisirs négatifs et les peines et les plaisirs positifs. La douleur est positive, suivant lui, quand il y a augmentation de dépense de force; elle est négative quand nous n'en recevons pas assez. De même le plaisir est positif quand il a pour cause une augmentation d'excitation, et il est négatif quand il résulte d'une diminution de dépense. Ici encore cette différence est-elle bien en réalité aussi nette et profonde que le pense M. Dumont? Trop dépenser, ou ne pas assez recevoir, sont choses qui se touchent par plus d'un point. Suivant nous, tous les plaisirs, sans exception, sont positifs, parce que tous ils résultent d'un déploiement d'activité normale; toutes les peines, au contraire, sont négatives, parce que toutes ont pour cause un empêchement, un arrêt, ou bien l'abattement qui suit immédiatement une dépense de force excessive. Il faut donc, à notre avis, s'en tenir à la classification des plaisirs et des douleurs par les causes qui les produisent, et maintenir cette hiérarchie naturelle qui dépend du plus ou moins de dignité de ces causes, depuis les fonctions inférieures de la vie organique, jusqu'aux modes les plus élevés de l'intelligence, depuis

1. *Fisiologia del placere*, in-12, Settima stampa, Milano, 1874, introduzione.

ce qui nous est commun avec l'animal, jusqu'aux facultés caractéristiques de notre nature.

Nous renonçons, à cause du grand nombre des détails, à suivre M. Dumont, dans l'analyse de chaque espèce particulière de nos plaisirs et de nos douleurs. Mais, tout en faisant encore ici des réserves sur quelques points, sur certaines assertions ou certains rapprochements, particulièrement sur les analyses des sentiments du beau et du sublime, nous avons eu le plaisir d'y trouver bien des faits intéressants et des observations délicates qui viennent à l'appui de la théorie péripatéticienne de la sensibilité. Nous aurions surtout à signaler une théorie du rire où l'auteur résume et perfectionne ce qu'il avait écrit, il y a déjà plusieurs années, dans un traité spécial sur le même sujet. Il faut faire honneur à M. Dumont d'avoir, à notre avis du moins, plus approché de la vérité que la plupart des anciens et des modernes qui ont, tour à tour, essayé de résoudre ce petit problème psychologique, non moins difficile qu'intéressant.

En résumé, malgré quelques excursions, suivant nous, malheureuses dans la métaphysique, l'ouvrage de M. Dumont, qui se recommande par le mérite d'un certain nombre de vues ingénieuses et d'analyses psychologiques, contribuera sans doute à développer et à éclairer, au sein de la psychologie française, l'étude des phénomènes si intéressants du plaisir et de la douleur. Selon Herbert Spencer, ce sont les phénomènes les plus obscurs et les plus embrouillés de la science de l'âme [1]. Alexandre Bain a dit de même, dans la troisième édition des *Emotions and Will*, où il cherche à montrer l'accord de sa doctrine avec celle de l'évolution : « De tous les départements de l'esprit, le plus difficile à traiter scientifiquement est celui du plaisir et de la douleur [2]. »

Il faut reconnaître qu'il n'y a pas, en effet, grande lumière à attendre de la doctrine de l'évolution pour les faits affectifs qui s'y accommodent sans doute moins, dans leur simplicité, que les faits intellectuels avec leur enchaînement, avec leurs combinaisons, avec leur complication croissante. Si M. Dumont a réussi, comme nous le pensons, à leur donner quelque lumière, c'est grâce à l'observation psychologique toute seule, et non aux spéculations sur la mécanique universelle et sur la transformation des êtres dans la suite infinie des temps.

FRANCISQUE BOUILLIER,
de l'Institut.

1. *Principes de psychologie*, 1er vol., p. 279, trad. Ribot.
2. Préface.

# L'HISTOIRE DU MATÉRIALISME[1]

L'homme a longtemps désiré de connaître la vérité ; dans ses rêves grandioses, il a cru concevoir l'absolu et penser l'infini. Déchu de tant d'orgueil, convaincu de son néant, il ne cherche plus dans les choses que le vraisemblable et le relatif. L'histoire de ces ardeurs juvéniles, de ces désespérances et de cette résignation de l'entendement humain est toute l'histoire de la philosophie. Toutes les vues de l'homme sur l'univers ont été nécessaires, partant légitimes, puisqu'elles correspondaient à des états de conscience définis, et qu'il n'y a rien de plus dans la vie intellectuelle de l'espèce comme dans celle de l'individu. Dans la lutte des idées pour l'existence, les théories de notre âge n'ont pu apparaître et vaincre en l'universelle mêlée qu'après la défaite et la ruine des anciennes. Ce qui tombe et se décompose par le progrès naturel du temps est à bon droit condamné, et ne saurait renaître que sous d'autres formes éternellement éphémères et périssables.

De là la vanité, mais aussi la nécessité des doctrines extrêmes dans l'évolution de l'esprit, du matérialisme et de l'idéalisme, de l'empirisme et de la spéculation. La période des grandes constructions métaphysiques, des systèmes *à priori*, paraît être passée. Noter et classer des faits avec exactitude, dans tous les ordres de la connaissance, voilà la plus haute visée des hommes de ce temps. Il faut pourtant convenir qu'une intelligence bien douée ne pénètre dans le détail des choses que pour y découvrir des affinités secrètes et en dégager des lois. La description exacte d'un phénomène est chose délicate ; mais un fait bien décrit est-il expliqué? La méthode graphique appliquée à l'étude clinique des maladies présente aux yeux un tableau exact des courbes, de la fréquence du pouls et de la température dans les accès de fièvre : nous apprend-elle ce qu'est la

1. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* (Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque.) Leipzig, J. Baedeker, 1875.

fièvre, dont elle montre l'évolution? Substituer l'objet au sujet dans la nature, réduire l'homme au rôle passif d'instrument enregistreur, tel est l'idéal d'une certaine philosophie qui veut qu'on aille, non pas de l'homme aux choses, mais des choses à l'homme. A ne considérer que la place de notre espèce dans le temps et dans l'espace, rien ne paraît plus logique; cependant, quoi qu'il fasse, l'homme ne connaîtra jamais que lui-même. Ses sensations sont de purs symboles. Des choses qui l'entourent, il ne possède que des signes. C'est lui qui fait ruisseler la lumière et retentir mille bruits terribles ou harmonieux dans cet univers où tout est ténèbres et silence.

Ce qu'on appelle la nature est une création de notre esprit. Certes notre conception du monde répond à quelque chose de réel. On peut avoir pleine confiance dans l'observation et dans l'expérience. Toute notion n'est pourtant qu'une représentation subjective, une fille de l'imagination, et en croyant connaître les choses nous ne connaissons que la manière dont elles nous affectent. Il faut laisser à certains philosophes la conviction naïve qu'ils voient le monde tel qu'il est, non tel qu'il leur semble être. La vérité, comme le disait naguère Carpenter après Helmholtz, Spencer, Tyndall, est que, pour le peintre, la nature est ce qu'il voit, pour le poète ce qu'il sent, pour le savant ce qu'il croit. Tous les raisonnements scientifiques reposent sur des images et sur des interprétations intellectuelles d'une réalité inconnue et inaccessible. On aimerait à croire à la nécessité et à l'universalité des grandes lois cosmiques que l'homme a découvertes en son coin d'univers : mais le moyen de les vérifier jamais dans l'infini?

Qui sait découvrir les vices de l'idéalisme doit apercevoir ceux du matérialisme. Albert Lange, l'éminent historien de cette doctrine, ne les a pas dissimulés : il appartient à cette grande famille d'esprits judicieux, chaque jour plus nombreux en Europe, qui avouent qu'en toute science le réel et l'idéal ne sont pas plus séparables que dans l'esprit de l'homme. Quand cette belle intelligence s'est éteinte, le 21 novembre 1875, assombrie de tristes pressentiments pour l'humanité, surmenée par de longues souffrances, mais toujours douce et fière, elle rêvait avec complaisance aux destinées d'une nouvelle alliance de la science et de la philosophie. A l'heure où les plus fermes esprits mollissent souvent et plient, comme le servile troupeau humain, sous le faix des superstitions séculaires, Albert Lange montra une fois de plus au monde comment on meurt sans espoir et sans Dieu. C'est que, si dans la science, dans l'art et dans la vie, Lange rendait à l'idéal la part que lui refuse le commun des matérialistes, il savait bien que cet idéal n'a aucune réalité hors de notre

esprit et que l'expérience ne nous révèle d'autre existence dans l'univers que celle de la matière en mouvement. A ses yeux, comme aux nôtres, l'athéisme et le matérialisme étaient encore les essais d'explication des choses le moins éloignés de la réalité inconnue qui nous fuit éternellement.

Le monde reverra l'antique alliance de la science et de la philosophie, car si toute hypothèse n'est qu'une vue de l'esprit, des listes et des catalogues de faits ne constituent pas une science. Il n'y a point de physique sans métaphysique. Quoique distinctes, ces deux disciplines doivent partir du même principe, j'entends de l'expérience, et la méthode doit être la même pour construire la science et la théorie de la science. Néanmoins, toutes les conquêtes de la science accomplies en ces derniers siècles dans le domaine de la nature, de l'intelligence, du langage et de l'histoire, reposent sur quelques notions fondamentales, — l'uniformité de la nature, la conservation et l'équivalence des forces, etc., — qu'il faut admettre comme postulat universel, sans se flatter d'en apporter une preuve qui dépasse notre champ d'expérience. Toute démonstration s'appuie en dernière analyse sur quelque principe qu'on ne peut démontrer. Les plus grands poèmes ne sont pas ceux d'Homère. Le système atomistique de Démocrite, l'hypothèse newtonienne de la gravitation, l'hypothèse nébulaire de Kant et de Laplace, l'hypothèse darwinienne du transformisme et de la pangenèse, sont de sublimes fictions qui deviendront peut-être des vérités, mais dont la plupart seront à jamais invérifiables. C'est pour élever ces immenses constructions que les hommes pensent depuis des centaines de mille ans; mais les faits innombrables et laborieusement rassemblés seraient demeurés stériles comme le chaos sans l'imagination créatrice du génie. C'est surtout à cet égard qu'on peut dire que les philosophes de génie sont la conscience vivante de l'humanité, le lieu où elle s'éveille et regarde passer les grandes ombres de ses rêves.

## I

### Les physiciens de l'Ionie.

Dans les îles de la mer Egée, sur les côtes de l'Asie Mineure, dès que la réflexion s'éveilla chez l'Hellène, son premier regard fut pour la nature. Vivre était doux alors, et voir l'éclat du jour était le bonheur suprême. Dans le monde tout n'était qu'harmonie et lumière. Déjà les dieux s'en allaient, et peu à peu échappaient aux

regards sur les sommets neigeux de l'Olympe. Resté seul devant la nature, l'homme ne l'adora pas. Un climat sec et sain, un ciel d'une pureté et d'une transparence incomparables, une mer parsemée d'îles aux côtes escarpées et abruptes, masses sombres et sévères qui projettent leurs grandes ombres sur les flots, un paysage austère, une vie de marins et d'aventuriers, préservèrent les Hellènes des mollesses perfides et des allanguissements qui, dans la vallée du Gange, énervèrent de bonne heure leurs frères de l'Inde, les absorbèrent en un voluptueux évanouissement. Les esprits fins et pénétrants, les hommes plus particulièrement doués pour observer et comparer, tous ceux qui, sans se désintéresser de la chose publique, restèrent cependant plus étrangers que d'autres aux révolutions politiques qui éclataient partout en Grèce vers le temps de la guerre des Perses, — en un mot, les penseurs, s'appliquèrent surtout à la mathématique et à l'astronomie.

Depuis longtemps les Hellènes avaient acquis cette puissance d'abstraire grâce à laquelle les nombres, signes des choses, deviennent les principes de tout un ordre de sciences subjectives. Le soleil, la lune, les astres innombrables qui chaque soir semblaient s'allumer dans les profondeurs bleues du ciel, et s'éteindre chaque matin, dès que l'aurore ouvrait les portes du jour, le besoin que ce peuple de marins et de marchands avait de connaître les phénomènes célestes, enfin cette pureté et cette transparence de l'atmosphère qui font d'Athènes, par exemple, un des lieux de la terre le plus favorables pour un observatoire, tout cela ne contribua pas peu sans doute à faire naître chez les Grecs la pratique et le goût de l'astronomie. Au commencement du VIe siècle, ils étaient peut-être déjà assez avancés dans cette science pour prédire les éclipses de soleil. Ils savaient que la lune reçoit sa lumière du soleil. Ils avaient essayé de calculer le volume et la distance des corps célestes. Quant à la terre, qu'ils s'étaient d'abord représentée comme une immense plaine, les révolutions des astres qui reparaissaient les mêmes chaque jour, brillant à l'Orient, après avoir disparu la veille au couchant, les courses lointaines des navigateurs, des voyageurs comme Hécatée de Milet, leur apprirent qu'elle ne s'étendait pas à l'infini, qu'elle était isolée dans l'espace et présentait une forme arrondie.

L'impression que les phénomènes, célestes ou terrestres, firent sur les Hellènes, voilà l'origine de la première conception scientifique de l'univers, du premier système du monde vraiment digne de ce nom par sa grandeur et sa simplicité. Frappés tout d'abord des transformations que subit la matière en passant par les trois états solide, liquide et gazeux, ils considérèrent tantôt l'une tantôt l'autre

de ces formes comme les différents états fondamentaux de la substance universelle, et l'eau, l'air, le feu et la terre furent tour à tour regardés par Thalès, Anaximène, Héraclite, Empédocle, comme le principe des choses. Un instinct sûr et vraiment merveilleux, une tendance invincible les porta tous à expliquer le monde par les propriétés de la matière éternelle et par les lois qui en résultent. La recherche et la constatation de ces lois devaient être surtout l'œuvre des philosophes pythagoriciens établis dans la Sicile et l'Italie méridionale. Ces mathématiciens, ivres du rhythme universel, ne virent dans la nature que nombre et mesure. Graves et pensifs, religieux et purs comme des brahmes, ils écoutaient en silence et notaient l'harmonie des sphères.

Que les tentatives des Grecs du VIe et du Ve siècles pour comprendre et expliquer le monde, toutes fondées sur l'observation générale des phénomènes naturels, loin d'avoir été stériles et inutiles, aient au contraire été précieuses et fécondes pour l'avenir, c'est ce qu'aucune personne instruite n'essaiera de nier. Bien que restée étrangère à l'idée proprement dite de la combinaison, la doctrine atomique, que nous exposerons bientôt avec quelque détail, représente tout un côté de nos théories moléculaires avec une netteté que l'on n'a guère surpassée [1]. La doctrine des quatre éléments, qui, pendant plus de deux mille ans, a régné à peu près sans rivale dans toutes les parties du monde civilisé, cette doctrine fameuse qu'Empédocle avait enseignée avant Aristote, la science constate qu'elle s'est rapprochée avec le temps des opinions modernes de la chimie sur la combinaison et sur la formation des corps composés. Enfin, il n'y a pas jusqu'aux éléments premiers et similaires d'Anaxagore, aux homœoméries, où un éminent chimiste de notre époque n'ait reconnu les « germes confus des idées actuelles sur la constitution des corps et sur celle des principes immédiats [2]. » Il ne faut pas craindre de l'affirmer, au Ve siècle avant l'ère chrétienne, nos idées générales sur la nature étaient nées en Grèce, les principes fondamentaux de nos sciences étaient connus, notre conception actuelle du monde avait été entrevue.

Personne n'a mieux compris que Lange cette première évolution scientifique du génie grec et ce qu'on pourrait appeler les temps

1. Marcellin Berthelot, *Chimie organique fondée sur la synthèse*. I, XXXIV et suiv.

2. *Ibid.*, p. XXXV. « Au moyen de ces éléments (les quatre éléments d'Empédocle), de ces atomes, de ces parties homogènes (les homéoméries d'Anaxagore), les premiers philosophes naturalistes s'efforçaient de comprendre et d'expliquer l'univers, non sans exciter la surprise des métaphysiciens qui poursuivaient par la logique pure la recherche des causes premières. »

héroïques de la philosophie. La liberté et l'audace de la pensée, le coup d'œil sûr et pénétrant qui démêle les causes et surprend les conséquences, le don de la généralisation et de la déduction scientifiques, voilà quelques-uns des traits de l'esprit hellénique qu'a notés M. Lange. A ce propos, il a remarqué que, surtout en Angleterre depuis Bacon, on déprécie trop la valeur de la déduction ; il aurait pu rappeler, après Bain, que la déduction n'est autre chose, en dernière analyse, qu'une induction. L'école de philosophie déductive, fondée par les Grecs, a donné au monde les éléments de la mathématique et les principes de la logique formelle. L'histoire du matérialisme telle que l'a conçue M. Albert Lange est proprement l'histoire des sciences inductives et déductives. Voilà pourquoi il écrit en tête de son livre : « Le matérialisme est aussi ancien que la philosophie. » Il ne le croit pas plus ancien, persuadé qu'il était que les antiques conceptions du monde, cosmogonies et théogonies, n'avaient pu s'élever au-dessus des contradictions du dualisme. C'est une vieille erreur qu'il partage avec beaucoup d'autres historiens de la philosophie, plus familiers avec les monuments du monde classique qu'avec ceux de l'antiquité orientale. Loin d'être un fait primitif dans la conscience humaine, la conception dualiste de l'univers est partout une production de la spéculation philosophique ; on n'en trouve point trace dans les cosmogonies sémitiques de la Babylonie et de Ninive que les textes cunéiformes nous ont conservées ; au contraire, on y trouve la notion du chaos ou de la matière éternelle, mère universelle d'où sont sortis les cieux, les dieux, les hommes et tout ce qui existe, par voie d'évolution ou de génération spontanée dans le principe humide. Aussi bien la plupart des découvertes auxquelles nous faisons allusion sont récentes ; Lange n'a guère pu les connaître. Nous reviendrons quelque jour sur ce sujet.

Un autre mérite de Lange, c'est d'avoir insisté sur les conflits de la science et de la religion en Grèce. On a trop répété que les Grecs n'avaient point de religion d'Etat, de prêtres ni de théologiens. Il y a là une singulière illusion produite par l'éloignement des temps et le silence des grands écrivains hellènes dont les œuvres sont venues jusqu'à nous. C'est le propre des grands hommes de concilier les tendances contraires de leur époque. On n'aperçoit plus les courants violents qui, sous eux, à de certaines profondeurs, agitaient les masses. La mythologie, qui se montre à nous sous les voiles légers et brillants dont l'ont parée les poètes grecs et romains, n'a jamais été la religion du peuple. Les Hellènes n'étaient pas une nation de libres et gais penseurs ; il n'en est point, il n'en a jamais existé de telle, même en Grèce. Partout et toujours le peuple a be-

soin d'une religion : c'est la seule part d'idéal qui est faite aux simples et aux malheureux. La plèbe de Milet, de Samos ou d'Athènes croyait infiniment moins aux dieux de l'Olympe, avec leur savante hiérarchie, qu'aux divinités locales et nationales, aux bons vieux dieux de la cité, voire de tel ou tel quartier, dont elle vénérait les images exposées au fond des antiques sanctuaires. Celles-ci n'étaient point de magnifiques œuvres d'art, des dieux d'or et d'ivoire, comme on en vit plus tard : c'étaient souvent de grossières idoles enfumées, des pieux de bois informes et à peine équarris, sortes de fétiches monstrueux. A coup sûr, les adorateurs de tels dieux n'étaient pas de fins sceptiques. La populace crédule, fanatisée par des prêtres non moins superstitieux, en possession d'une tradition sacrée et de priviléges dans la cité, faisait bonne garde autour des sanctuaires. Presque tous les libres esprits, Protagoras, Anaxagore, Aristote, Stilpon, Théophraste, Théodore l'Athée, et sans doute Diogène d'Apollonie, sans parler de Socrate, qui but la ciguë, du poète Diagoras de Melos, dont la tête fut mise à prix, d'Eschyle, d'Euripide, etc., ont été persécutés ou exilés comme convaincus d'impiété. Il y avait une orthodoxie religieuse dans l'Athènes de Périclès comme dans le Paris de Voltaire, et, bien des siècles avant qu'on brûlât sur les marches du Palais les écrits des philosophes du dix-huitième siècle, on brûlait sur l'agora d'Athènes les livres de Protagoras.

Sans doute il faisait meilleur vivre au sein des opulentes cités ioniennes des côtes de l'Asie-Mineure ou dans les colonies doriennes de la Sicile et de l'Italie méridionale. Le commerce et les alliances politiques avec les vieilles monarchies de la Lydie et de la Phrygie, toutes pénétrées des usages et des mœurs des grands empires de la Mésopotamie, avaient de bonne heure initié les Ioniens à toute sorte de raffinements de pensée et de politesse. Chez les riches marchands grecs de Milet, d'Ephèse ou de Samos, dans la bourgeoisie élevée d'où sortirent Thalès, Anaximandre, Héraclite, Pythagore, on était volontiers sceptique, d'une ironie enjouée et fine, à l'endroit des croyances religieuses du vulgaire. On voyageait beaucoup dans tout ce monde grec des îles; à parcourir la terre, à visiter l'Egypte et les pays de l'Euphrate et du Tigre, on se formait le jugement, on acquérait cette conviction, — qui bouleversa tant d'âmes à l'époque des croisades, — qu'il y a sur la terre une multitude de religions, une grande variété de mœurs, toutes également fondées en apparence, si bien que très-probablement aucune n'est vraie. D'ailleurs nul esprit de propagande ni de prosélytisme chez ces libres-penseurs ioniens du VIe siècle. Comparés aux philosophes athéniens du Ve et

du IVe siècle, si militants, ils présentent presque la même opposition que les penseurs anglais du XVIIe siècle et les philosophes français du XVIIIe.

Dans un tableau aussi complet de la pensée des Hellènes, la fameuse question de l'origine, indigène ou étrangère, de la philosophie grecque, ne pouvait guère être tout à fait négligée. Après Ed. Zeller, M. Lange l'a traitée avec une discrétion qu'on ne peut qu'approuver dans l'état actuel de la science. Un fait qui témoigne bien plus de l'influence de l'Orient sur les commencements de la culture hellénique que tous les voyages plus ou moins légendaires des philosophes grecs, c'est que l'esprit scientifique s'est éveillé en Ionie, à l'est du monde grec, dans des cités en rapport avec l'Égypte, la Phénicie, l'Assyrie et la Perse. Que, dans le domaine de la mathématique, de l'astronomie en particulier, — pour ne rien dire ici des arts et de la civilisation matérielle, — ces nations eussent sur les Hellènes une avance de longs siècles, personne ne le conteste plus. Et cependant, en dépit de toutes ces influences croisées, la philosophie grecque n'est pas moins originale que l'art grec. C'est que les matériaux d'une science ne sont pas la science. Toutes les observations sidérales des Chaldéens n'ont jamais constitué une astronomie. Les germes féconds du savoir humain qui, de divers côtés, furent portés en Grèce, y rencontrèrent un sol propice; ils s'y développèrent avec une vigueur incomparable, en une végétation géante. N'est-ce pas précisément dans la mathématique, dont les Hellènes avaient reçu du dehors les premiers éléments, qu'ils ont dépassé tous les peuples anciens? Les spéculations sur l'origine et la substance de l'univers ne pouvaient prétendre à la solidité durable des résultats obtenus dans cet ordre de science. La même méthode, appliquée à des faits si différents, devait conduire ici à des progrès certains, là à des errements sans fin. Après les admirables conquêtes des mathématiques au dix-septième siècle, l'influence de cette discipline sur les systèmes de Descartes, de Spinoza et de Leibniz a eu un effet analogue : ces systèmes ont eu du moins le mérite de délivrer le monde moderne des chaînes de la scolastique. En Grèce aussi, les cosmogonies philosophiques et les explications naturalistes de l'univers ont dissipé les nuages mystiques qui planaient à l'origine sur le chaos et introduit dans le domaine propre de la raison et de l'observation des faits et des idées jusqu'alors abandonnés aux prêtres et aux poètes. L'origine de cette grande évolution de l'esprit humain doit être cherchée dans la contemplation réfléchie des réalités de l'univers, ou de ce qui paraît tel, non dans l'observation stérile d'un moi qu'on écoute vivre et penser. Pour tous les vieux

penseurs de l'Ionie, le corps de l'homme vivant et animé sent et pense [1]. Ceux qui devaient découvrir dans le monde un plan et une volonté n'étaient pas nés encore. Aucune préoccupation des causes finales. Ni déisme, ni mysticisme, ni vague religiosité, aucune des grossières superstitions que devaient un jour propager dans l'Occident, avec le monothéisme, les races sémitiques.

## II

### Démocrite et l'atomisme.

Le progrès le plus considérable peut-être qu'on ait fait en aucun temps dans l'explication de la nature est dû à une philosophie sans doute très-ancienne, — la philosophie atomistique, — élaborée par Leucippe, mais portée par Démocrite au plus haut point de généralisation, de rigueur savante et de conséquence logique. C'est un des coups de génie de Bacon de Verulam d'avoir reconnu sans hésiter l'importance capitale de l'œuvre de Démocrite dans l'histoire de l'esprit humain; il lui a rendu, parmi les philosophes grecs, la première place si longtemps usurpée par Socrate, Platon ou Aristote. Comme Thalès et Pythagore, Démocrite d'Abdère est sorti de la bourgeoisie riche et éclairée des colonies grecques orientales. Qu'aux lointains rivages de la Thrace un Hellène du cinquième siècle ait acquis le prodigieux savoir encyclopédique que toute l'antiquité accorde à Démocrite, voilà qui excite encore moins de surprise que d'admiration. Ici le doute n'est point possible; quoique au temps de Simplicius les écrits du vieux maître fussent déjà perdus, Aristote, Théophraste, Eudème, les avaient sous les yeux. Le Stagirite, un adversaire, le cite sans cesse, et toujours avec révérence. Il est probable qu'en ses études sur la nature, il lui est souvent arrivé d'emprunter à Démocrite sans le nommer. De tous les philosophes grecs, aucun n'a surpassé Démocrite en savoir et en génie : mathématique, sciences naturelles, éthique, esthétique, grammaire, etc., il possédait cet ensemble des connaissances humaines qu'on admire tant chez Aristote. A en juger par les fragments, ses livres de physique paraissent surtout avoir été nombreux : c'est là qu'on trouvait ses principales idées philosophiques, exposées dans une langue claire, sobre, élégante, et qui en sa simplicité avait si grande allure que les critiques anciens plaçaient à cet égard Démocrite à côté de Platon.

1. Cf., entre autres, Arist., *de An.* III, 3, 427, a, 21 : *οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν.*

Ce n'est pas seulement la doctrine atomistique moderne qui remonte à Démocrite : les principes les plus élevés et les plus généraux de notre physique, l'idée grandiose d'une explication purement mécanique de l'univers, le sentiment de la nécessité et de l'aveugle fatalité des lois de la nature, mettant à néant toute téléologie, maintes analyses des sensations et de la conscience que professe la psychologie expérimentale contemporaine, et sans doute quelques-unes des hypothèses évolutionnistes de notre époque, ont aussi été introduits dans le monde par le philosophe d'Abdère. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir le grand recueil de Mullach, et de commenter avec Lange les principaux fragments de Démocrite. Ce n'est pas qu'on ignore communément ce fait ; toutefois, les moins prévenus sont si portés à ne voir la philosophie antique qu'à travers Socrate, Platon et Aristote, et l'histoire de la philosophie, presque exclusivement écrite par des spiritualistes, a été si singulièrement faussée et dénaturée, qu'il peut n'être pas tout à fait inutile de rappeler brièvement quelques points de la doctrine du vieux maître.

*Rien ne vient de rien et ne se perd en rien*, μηδέν τ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι. Dire que rien ne se crée et que rien ne se perd de ce qui existe dans l'univers, si bien qu'à travers toutes les transformations résultant de la rencontre ou de la séparation des éléments la quantité de substance reste la même, c'est énoncer les deux propositions fondamentales de la physique moderne, l'indestructibilité de la matière et la conservation de la force. Il était réservé à d'autres temps de découvrir toute la portée de ce principe, et d'y reconnaître la loi générale des forces mécaniques et moléculaires, l'axiome qui domine la physique, la chimie et la biologie. Mais, dès la haute antiquité hellénique, l'idée de la persistance de ce qui est, de ce que l'on considère comme le principe des choses, quel qu'il soit, apparaît chez tous les penseurs. D'après Thalès, ce principe est l'eau ; c'est pour Anaximandre une substance indéterminée ; selon Héraclite c'est le feu primordial où s'abîment et d'où renaissent périodiquement les mondes. Parménide niait, avec autant de force que Leucippe et Démocrite, que quelque chose pût commencer ou cesser d'être : l'être, conçu comme une sphère parfaite, est en quantité invariable dans l'univers ; il est un et tout, et rien ne se peut imaginer en dehors de lui. Si les Eléates méconnaissaient la pluralité des choses, c'est qu'on ne saurait concevoir ces modes de la substance sans l'existence du vide, et que le vide est un non-être. Leucippe en convenait, mais il pensait pouvoir rendre raison de la réalité des phénomènes, de la naissance et de la mort, de la pluralité et du mouvement des corps, en admettant cette existence d'un non-

être ou du vide à côté de l'être ou du plein. Les atomistes allèrent jusqu'à dire que l'être n'existe pas plus que le non-être, parce que le vide et les corps existent également. L'être cessa d'être l'Un des Eléates pour devenir une multitude infinie en nombre de particules matérielles en mouvement dans le vide. Dès lors tout ce qui arrive dans le monde, les changements et les transformations de la substance, se réduisent à l'union et à la séparation de ces corpuscules. Même conception chez Empédocle et chez Anaxagore. Mais, que ces philosophes aient fait tout venir des modifications d'une substance unique par voie de raréfaction et de condensation, ou qu'ils aient expliqué les causes de tous les phénomènes par la forme, l'ordre, et la position des particules ultimes des corps, ils se sont du moins accordés à regarder le principe des choses comme incréé, immuable et impérissable.

C'est une vérité presque banale, et qu'il est pourtant toujours bon de rappeler, que les Grecs admettaient naturellement l'éternité de la matière existant par soi-même. Au contraire, comme l'a noté M. A. Bain en examinant ce qu'il faut penser de la preuve dite de « l'inconcevabilité du contraire, » beaucoup d'hommes des temps modernes prétendent que l'existence par soi de la matière est absolument inconcevable. Nul doute que l'influence des religions monothéistes, avec leur dogme de la création, n'ait amené chez les chrétiens cette grave modification mentale dans la conception du monde. Quoi qu'il en soit, l'idée de l'éternité de la matière et de la persistance de ce qui la constitue à travers toutes les transformations est générale chez les philosophes grecs [1]. Or, si l'on examine au point de vue de nos connaissances actuelles la valeur relative des différentes théories édifiées par ces antiques penseurs, on constate, d'une part, que « quelque vraisemblance peut être accordée au rêve que faisaient les anciens d'atteindre une dernière unité fondamentale, au milieu de la diversité en apparence infinie de la nature [2], » et, d'autre part, que « nous sommes ramenés à l'*atomisme* professé par Démocrite, par Gassendi, par Descartes. Mais, ajoute M. de Saint-Robert, si ce n'était alors qu'un système philosophique à l'appui duquel on ne pouvait fournir aucune des preuves sérieuses que réclame la science véritable, aujourd'hui c'est une hypothèse physique que beaucoup de faits sont venus étayer, et qui est bien près de devenir une vérité [3]. »

1. Toutes les écoles hindoues de philosophie ignorent également la création *ex nihilo*, qu'il s'agisse du monde matériel ou du monde immatériel.

2. Alex. Bain, *Logique*, II, 179-80 de la trad. franç.

3. P. de Saint-Robert. *La nature de la force*, dans *la Conservation de l'énergie*, par Balfour-Stewart, p. 201.

*Rien n'arrive par hasard, mais tout arrive d'après une raison et par nécessité*, οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Si l'on prend garde que la « raison » n'est que la loi mécanique et mathématique suivie de toute nécessité par les atomes en mouvement dans le cycle éternel de la production et de la destruction des mondes, on reconnaîtra que la téléologie n'a point de place dans ce système. C'est la plus éclatante défaite de cette « ennemie héréditaire des sciences de la nature, » ainsi que l'appelle Albert Lange. Ce n'est pas le hasard, l'aveugle destin, qui domine toute cette conception, comme on l'a tant de fois répété après Cicéron. Pas plus que l'univers le moindre phénomène n'est l'œuvre du hasard : le monde est gouverné par des lois fatales, expressions abstraites des rapports naturels des choses. Pour que la science pût apparaître, il fallait écarter résolûment toutes les interprétations anthropomorphiques et religieuses de la nature, il fallait bannir sans pitié du gouvernement de l'univers les intentions morales et les vues rationnelles de l'homme, en un mot, il fallait exorciser jusqu'au fantôme des causes finales. Aristote s'en plaint; Bacon y applaudit. Tant que le divin ou le surnaturel intervient en quoi que ce soit dans les événements du monde, il n'y a point de science de la nature. Croire à une finalité de l'univers, à un idéal qui se réalise, à une conscience qui se fait, à une loi de développement interne des choses, c'est encore croire aux miracles. Quand la foudre éclatait dans les cieux embrasés, quand les comètes [1] apparaissaient, que le soleil ou la lune s'éclipsait, dit Démocrite, les hommes des anciens jours s'effrayaient, convaincus que les dieux étaient les auteurs de ces prodiges, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

*Rien n'existe véritablement que l'atome et le vide*, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. « On a ici, écrit Lange, en une seule proposition, le côté fort et le côté faible de toute atomistique. » Il rappelle que le fondement de toute explication rationnelle de la nature, de toutes les grandes découvertes des temps modernes, a été la réduction des phénomènes au mouvement des plus petites particules de la matière. Nul doute que, sans la réaction contre les recherches naturelles qui partit d'Athènes, et que personnifie Socrate, l'antiquité ne fût arrivée, sur cette voie qu'elle avait trouvée, à d'importants résultats. C'est par l'atomisme qu'on explique encore aujourd'hui les lois du son, de la lumière, de la chaleur, des actions nerveuses, bref, de tous les changements chimiques et physiques que subissent les choses. Mais, aussi peu aujourd'hui qu'à l'époque de Démocrite, on ne saurait

1. C'est ainsi qu'il faut traduire ici ἄστρων συνόδους, v. Ed. Zeller, *Die Philos. der Griechen*, p. 756. Cf. p. 724.

expliquer la moindre sensation de son, de lumière, de chaleur, de goût, etc. « Malgré tous les progrès de la science, malgré toutes les transformations de l'idée d'atome, l'abîme est demeuré aussi grand, et il ne diminuera point si l'on arrive à constituer une théorie complète des fonctions du cerveau, et à indiquer exactement, avec leur origine et leurs suites, les mouvements mécaniques qui répondent à la sensation ou, en d'autres termes, qui la font naître. » Ainsi, d'après Lange, il n'est point douteux que la science ne parvienne à ramener toutes les actions de l'homme, et partant toutes ses pensées, à des dégagements de force nerveuse ayant lieu dans le cerveau, consécutivement aux excitations des nerfs, d'après les seules lois de la conservation de l'énergie : mais il nous est *éternellement* interdit de trouver le terme intermédiaire qui sépare la sensation du processus nerveux. Avec tout le respect qu'impose la parole d'un tel maître, il est peut-être permis de faire ici d'expresses réserves. Outre que l'on commence à ne plus voir dans le mouvement nerveux et dans la pensée qu'un seul et même fait envisagé sous deux faces différentes, au point de vue objectif et au point de vue subjectif, — explication qui simplifie très-fort le problème, si elle ne le résout pas encore, — il est toujours téméraire de faire des prédictions à si long terme. Qu'est-ce que l'homme, d'ailleurs, pour parler de l'éternité?

Ce qui est vrai, et ce que presque tout le monde admettra avec Lange, en vertu du principe de l'inconcevabilité du contraire, c'est que Démocrite a eu raison de montrer le caractère absolument subjectif de nos sensations : *c'est dans l'opinion qu'existe le doux, dans l'opinion l'amer, dans l'opinion le chaud, dans l'opinion le froid, dans l'opinion la couleur ; rien n'existe en réalité que les atomes et le vide*, νόμῳ γλυκύ, [καὶ] νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. L'influence de l'école éléatique paraît ici, comme plus haut, dans la conception de l'être. Démocrite transporte aux qualités sensibles des corps ce que les Eléates disaient du mouvement et du changement : elles ne sont qu'une pure apparence. Les différences de toutes choses, disait Démocrite, dérivent de la diversité des atomes qui les constituent, quant au nombre, à la grandeur, à la forme et à la situation [1]. Point de différence qualitative, point « d'états internes » des atomes : ils n'agissent les uns sur les autres que par pression et par choc. Ainsi la nature de nos impressions subjectives dépend des divers groupements des atomes en figures qui rappellent

1. Arist. *Métaphys.* I, III. « Ils disent que les différences de l'être viennent de la configuration, de l'arrangement et de la tournure ; or, la configuration c'est la forme, l'arrangement c'est l'ordre, la tournure, c'est la position. Ainsi A diffère de N par la forme, AN de NA par l'ordre, et Z de N par la position. »

les *schemata* de nos chimistes. Il n'y a dans la nature ni couleur, ni saveur, ni odeur, etc. : il n'y a que des arrangements d'atomes, des figures ou *schemata*, qui, en assaillant sur tous les points les organismes vivants, y déterminent l'apparition de ces notions tout à fait subjectives. A chaque saveur, par exemple, correspond une figure atomique; au doux un schéma constitué par des atomes ronds et assez grands; à l'aigre des figures fort grandes, âpres, raboteuses et anguleuses, etc. « Le schéma existe en soi (καθ' αὑτό), mais le doux, et en général la qualité de la sensation, n'existe que par rapport à autre chose... »[1]. Toute sensation est ainsi ramenée à une sorte de sensation tactile, à une modification du toucher. Les opinions que nous avons d'une chose dépendent de la manière dont elle nous affecte, et la même chose pouvant affecter différemment différentes personnes et nous-mêmes selon les temps et les circonstances, elles sont toutes également vraies et également fausses. L'essence véritable des objets, la seule réalité, l'atome, échappe à nos prises et se dérobe inaccessible. Voilà pourquoi l'homme vit plongé dans un monde d'illusions et de formes trompeuses que le vulgaire prend pour des réalités. Il semble qu'on entend encore l'accent amer et triste du philosophe d'Abdère dans ces mots : *A dire vrai, nous ne savons rien : la vérité est au fond de l'abîme*, ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη[2].

Démocrite n'est pourtant pas un sceptique, bien qu'on ne puisse douter que le scepticisme de ceux qui l'ont pris pour maître ne fût en germe dans sa doctrine. Il distinguait, paraît-il, entre la réflexion (διάνοια) et la perception sensible (αἴσθησις), et, quoique toutes deux eussent même origine[3], il croyait pouvoir ajouter autant de certitude à celle-là qu'il en refusait à celle-ci. La proposition fondamentale de Démocrite : *rien n'existe en réalité que les atomes et le vide*, témoigne assez, nous le répétons, qu'il n'est pas un sceptique, bien que l'expérience n'ait rien pu lui apprendre sur l'essence et le principe des choses, sur les atomes. L'atomisme, en effet, repose comme toute explication universelle sur une hypothèse transcendante, et le matérialisme n'échappe pas plus que l'idéalisme à la métaphysique. Mais avec ces vieux penseurs de l'Hellade il ne faut pas trop insister sur la critique et l'analyse psychologiques. Quelques-uns ont eu le mérite très-grand de poser le problème de l'origine de nos connaissances presque dans les mêmes termes que Locke, et de pressentir, d'indi-

1. *Fragmenta philosophor. græcor.* (Mullach.) I, 362.
2. *Ibid.* Démocrite exprime la même pensée sous huit formes différentes, p. 357-358.
3. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 740-741.

quer même, les difficultés que nous trouvons encore insurmontables.

Le système du monde de Démocrite est l'œuvre d'un physicien et d'un mathématicien de génie : les atomes sont infinis en nombre et d'une infinie diversité de formes. Dans un éternel mouvement de chute à travers l'espace infini, les plus gros, tombant le plus vite, rebondissent sur les plus petits; les mouvements latéraux et le tourbillon d'atomes qui en résultent sont le commencement ou l'origine de la formation des mondes. D'innombrables mondes se forment ainsi et périssent contemporainement ou successivement. Lange est frappé de la grandeur de cette conception. En tout cas, elle s'accorde mieux avec nos idées actuelles que celle d'Aristote, qui prouve *à priori* qu'en dehors de notre monde il ne saurait en exister un autre. L'hypothèse cosmique de Démocrite nous frapperait davantage si Épicure et si Lucrèce ne l'avaient répandue par le monde, non sans la modifier toutefois en quelques points secondaires. Ainsi, Épicure admettait bien que les atomes fussent infinis en nombre, mais il ne croyait point qu'ils fussent infiniment différents de formes. Plus importante encore est l'innovation qu'il introduisit dans le système pour expliquer l'origine des mouvements latéraux ou de la déclinaison des atomes. Mais c'est par la base, on peut le dire, que pèche toute cette théorie, et Aristote, d'accord ici avec la physique moderne, n'a pas manqué de le noter. Démocrite prétend que les gros atomes tombent d'une chute plus rapide et rebondissent sur les plus petits. Mais, objecte Aristote, dès qu'on admet l'existence du vide, c'est-à-dire d'un espace dénué de milieu matériel, — ce qu'il tient pour impossible, — tous les corps doivent y tomber également vite, les différences observées dans la rapidité de la chute des corps correspondant aux différentes densités des milieux parcourus, tels que l'eau, l'air, etc. Épicure a dû se rendre à l'évidence de cette intuition de génie, et enseigner que dans le vide tous les corps tombent également vite. Il est sans doute inutile d'ajouter que, ne connaissant pas la théorie de la gravitation, les anciens n'avaient qu'une idée empirique de la chute des corps. C'est un axiome pour les atomistes que les corps *tombent* en droite ligne dans le vide, à peu près comme des gouttes de pluie. Dès qu'il n'a plus été permis d'admettre que les gros atomes, emportés par une chute plus rapide, rebondissaient sur les plus petits, aucune hypothèse plausible n'a jamais pu expliquer la possibilité d'une rencontre ou d'un choc d'atomes, condition indispensable à la production d'un monde. Quant au mouvement, Démocrite, ainsi qu'Épicure et Platon [1], le considérait comme éternel.

1. Arist. *Metaphys.* XII, 6, 1071, b, 31. ἀεὶ γὰρ εἶναι φασι κίνησιν.

L'anthropologie de Démocrite est infiniment moins remarquable que sa cosmologie. Il enseigne, comme on sait, que l'âme est formée d'atomes fins, polis et ronds, semblables à ceux du feu ; ces atomes sont d'une mobilité extrême ; ils parcourent incessamment tout le corps, dans lequel ils entrent à chaque inspiration, et auquel ils procurent le mouvement, la vie, la pensée, — la pensée dans le cerveau, la colère dans le cœur, le désir dans le foie. La mort n'est rien de plus que la séparation des atomes animés du corps devenu inanimé ; comme ils n'y peuvent rentrer et qu'ils se dispersent, la conscience individuelle s'évanouit du même coup. Ainsi, comme chez Diogène d'Apollonie, l'âme est une matière particulière. Cette matière animée, ces atomes de feu, qu'absorbent à tout moment en leurs tissus les êtres organisés, sont répandus dans l'univers entier et produisent partout, avec le mouvement et la chaleur, l'âme et l'intelligence. C'est parce qu'il y a dans l'air beaucoup d'âme et de raison disséminées, que nous les respirons, et non-seulement nous, mais les plantes [1]. Ce n'est pas, Zeller l'a remarqué, pour trouver un principe supérieur d'explication des choses que Démocrite admet l'existence de cette sorte d'atomes : ils n'ont rien de commun avec le νοῦς d'Anaxagore ni avec l'âme du monde platonicienne. Bien que l'âme ne soit pas le corps, et que Démocrite n'ait considéré celui-ci que comme la tente ou la demeure (σκῆνος) de l'âme, — l'âme est constituée par une simple variété de corpuscules matériels : c'est un phénomène résultant de la nature géométrique de certains atomes dans leurs relations avec d'autres atomes. En d'autres termes, les sensations et les pensées ne sont rien de plus que des changements ou modifications du corps, des processus corporels [2]. L'âme est un cas spécial de la matière en mouvement ; les *mouvements rationnels*, les processus de la sensibilité, de la pensée et de la volonté, doivent être réductibles, comme tous les autres mouvements connus, aux lois générales de la mécanique. Cette idée est devenue évidente, si j'ose dire, pour tous les psychologues ; on vient d'en voir l'origine. Certains réalistes naïfs croient même le problème déjà résolu. Admettons un instant qu'il le soit et qu'il existe des tables de mouvements nerveux comme il existe des tables de mouvements astronomiques : il restera à découvrir ce qu'est une impression, une sensation, une pensée ; bref, tout demeurera aussi obscur qu'aujourd'hui dans le domaine de l'intelligence, à moins qu'abêti par le positivisme l'esprit

1. Arist., *de Plant.*, c. 1,815, b, 16. ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.

2. Stob. Ecl. Ed. Gaisf. II, 765. Λεύκιππος, Δημοκράτης (—όκριτος) τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος.

de l'homme n'en vienne à trouver le repos et le suprême contentement dans la haute explication qui définit la pensée une propriété du cerveau.

L'éthique du grand ancêtre de la philosophie matérialiste dérive naturellement de sa théorie de la connaissance : il a trop bien distingué l'essence véritable des choses des vaines apparences sensibles pour placer hors de nous, dans le monde extérieur, le bonheur de notre vie. Ce n'est que dans la paix et l'impassible sérénité de l'âme, dans la modération des désirs et la pureté du cœur, surtout dans la culture étendue et raffinée de l'esprit, que l'homme trouve la plus haute félicité. C'est, comme on voit, une philosophie du bonheur. Ce qui tient l'âme en joie est l'utile; ce qui la trouble est le contraire. Voilà pourquoi tous les biens extérieurs, l'or, la beauté, la volupté des sens, alors même qu'ils n'éveillent en nous aucune convoitise, ne peuvent être que des accompagnements, non la fin de cette belle harmonie où l'âme se recueille et s'enchante. Cette morale, aussi éloignée de celle d'Épicure que de l'égoïsme raffiné du XVIII^e siècle (en dépit des apparences), manque assurément du criterium de toute morale idéaliste, c'est-à-dire d'un principe de nos actions directement tiré de la conscience et posé indépendamment de toute expérience. Mais, pour avoir le droit de la trouver inférieure, il faudrait montrer qu'il y a autre chose dans la conscience que des notions purement empiriques à l'origine, et que ce n'est point par un artifice de langage, par un sophisme, qu'on essaie d'ériger au-dessus des faits l'idée du bien et celle du devoir.

Il serait bien étrange qu'après avoir éliminé toute téléologie, Démocrite eût oublié d'expliquer l'apparente finalité des organismes vivants par le principe de l'évolution naturelle et par la concurrence vitale. Cette doctrine, en effet, qui sous un nom nouveau a reparu dans la science, était très-répandue en Grèce à l'époque de Démocrite. Il admire fort la belle ordonnance du corps humain, mais on ne voit pas qu'il en ait cherché les causes dans le développement des appareils et des organes rudimentaires. Il y a sans doute ici une lacune, non du système, mais de la tradition qui nous l'a transmis. Car on sait, par Epicure et par Lucrèce, que le problème de l'origine et de l'évolution des êtres a été très-anciennement résolu par les matérialistes en un sens purement mécanique. Cette théorie était, on peut le dire, populaire, dans les grandes et brillantes cités de la Grande-Grèce, puisqu'Empédocle l'avait exposée en vers. Ce que Darwin, appuyé sur une quantité considérable de connaissances positives, a fait pour notre temps, dit M. Lange, Empédocle l'a fait pour les penseurs de l'antiquité. Ce n'est pourtant pas un matérialiste que ce phi-

losophe, qui paraît bien avoir inauguré en Grèce la fameuse doctrine des quatre éléments : il a séparé la matière de la force. Je veux dire qu'à côté et au-dessus des éléments matériels, Empédocle a supposé l'existence de deux forces, l'Amitié et la Discorde, qui jouent à peu près le rôle de l'attraction et de la répulsion dans la genèse des phénomènes naturels. La théorie de l'origine des êtres vivants qu'il nous a conservée, dans ses livres de physique, n'en a pas moins une importance capitale. Il nous montre les végétaux apparaissant d'abord, puis les poissons ; les différents organes des animaux pullulaient isolés, yeux sans visage, bras sans corps, etc. ; des monstres naquirent de ces monstres ; la nature s'essaya en créations informes ; elle produisit des êtres à deux visages, à double poitrine, des androgynes (v. 315-16),

*μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,*
*τῇ δὲ γυναικοφυῆ.*

Toutes les combinaisons organiques apparurent au sein des eaux et sur la terre, en cet immense champ de carnage où, dans la lutte pour l'existence, les êtres les mieux doués survécurent seuls et se reproduisirent. Telle aurait été l'origine des êtres, nés de la rencontre des éléments matériels sous l'action des forces de la nature. A ce propos, Ueberweg a remarqué qu'on pourrait comparer cette théorie à la philosophie de la nature de Schelling et d'Oken et à la théorie de la descendance de Lamarck et de Darwin, quoique d'ailleurs cette doctrine n'explique point par la combinaison d'éléments hétérogènes, mais, au contraire, par une différentiation successive de formes très-simples, la genèse des êtres organisés.

## III

### Les Sophistes et les Cyrénaïques.

Le sensualisme des sophistes est une des formes du matérialisme. Le matérialiste associe en un couple indissoluble la sensation avec la matière agissant par choc ou contact sur l'organisme, si bien qu'il ne surprend, même dans les processus les plus complexes de la conscience, qu'une suite et une transformation des mouvements matériels du monde ambiant. Le sensualiste nie que nous sachions quelque chose de la matière en tant que réalité extérieure, car nos sensations ne sont que *pour nous*, et nous ignorons leur rapport véritable avec la chose *en soi* qu'elles sont censées représenter.

La sensation devient ainsi la seule et unique matière de nos idées, le seul objet de connaissance qui soit immédiatement donné à la conscience. Cette doctrine, on l'a vu, avait déjà été produite par Démocrite lui-même, puisque, en dehors de l'existence des atomes et du vide, il ne reconnaît à tout le reste, en particulier à nos sensations subjectives de saveur, de son, de couleur, etc., aucune réalité, sinon dans l'opinion. Le matérialisme de Démocrite forme donc la transition entre la conception du monde purement objective des anciens physiciens et la philosophie subjective des sophistes. C'est ainsi que Locke est venu après Hobbes, Condillac après La Mettrie. Le sensualisme n'est à son tour qu'une philosophie de transition qui peut mener à l'idéalisme, — de Hobbes à Berkeley par l'intermédiaire de Locke, — car dès qu'on n'accorde plus d'existence réelle qu'à la sensation, les choses, déjà dépouillées de toute qualité propre, oscillent de plus en plus dans le vague et finissent par s'évanouir. L'antiquité, toutefois, n'a pas été aussi loin.

On conçoit donc la haute importance accordée par Lange à Protagoras et aux autres sophistes. Les temps ne sont plus où le mot de sophiste n'éveillait qu'une idée de mépris. Ces penseurs n'ont guère été mieux traités des historiens de la philosophie que les matérialistes, et, en dépit de Hegel et des philologues allemands, malgré Grote et Lewes, il est à craindre que pendant un demi-siècle encore on ne continue chez nous à les juger fort mal. Depuis Platon et Aristote, en effet, s'il est une opinion regardée comme vraie et de tous points évidente, c'est que les sophistes ont été une peste morale pour Athènes et pour les autres cités grecques de l'Ionie, de la Sicile et de l'Italie. Dans la tradition, Socrate est le grand, l'infatigable adversaire de la secte des sophistes. Or, qu'étaient en réalité les sophistes? Le mot qui les désigne, loin d'avoir été une injure, était au VI^e^ et au V^e^ siècle le nom qu'on donnait d'une manière générale à tous les lettrés, aux poètes, aux philosophes, aux maîtres voués à l'enseignement, si bien que Socrate, Platon et Aristote sont appelés « sophistes » tout comme Homère, Solon, Pythagore, Protogoras, Gorgias et Isocrate. Les sophistes étaient les maîtres de *sagesse* pratique qui enseignaient tout ce que devait savoir un Grec bien élevé, désireux d'arriver aux premières charges de l'Etat. Dans les cités grecques du cinquième siècle où la forme du gouvernement était la démocratie, nul ne pouvait devenir un citoyen éminent, puissant, illustre, s'il ne l'emportait sur ses concitoyens par une raison plus haute et plus éclairée, par un art plus délié, par une habileté extraordinaire à exposer devant le peuple les idées qu'il voulait faire adopter, les causes qu'il désirait voir triompher. Ceux

qui apprenaient aux jeunes gens l'art de penser, de parler et d'agir étaient les sophistes. Ils préparaient les hommes à la vie civile. Leur but était de faire des orateurs, des administrateurs, des hommes d'Etat. Quiconque désirait *acquérir du renom dans la cité* allait les trouver. Les sophistes passaient leur vie sur l'agora ; ils possédaient une grande expérience des affaires et une longue pratique des hommes ; riches et honorés, ils furent souvent députés comme ambassadeurs aux diverses cités grecques. Croire qu'un sophiste était une sorte de charlatan qui enseignait à ses élèves l'art de parler de tout sans avoir rien appris est vraiment bien naïf. Imagine-t-on les élèves d'un tel maître à la tribune d'Athènes, ou devant les juges du dikasterion ? Ils auraient fait rire la Grèce entière d'un de ces éclats de rire qu'Homère prête aux dieux de l'Olympe. On ne pouvait se tromper plus lourdement qu'en faisant des sophistes une secte de philosophes, une école dogmatique, un corps enseignant en possession de doctrines et de méthodes parfaitement définies. On ne croit plus qu'ils aient eu en propre une argumentation dialectique dont l'effet aurait été de démoraliser et de pervertir les Hellènes. C'est presque uniquement Platon qui, dans ses dialogues, présente les sophistes sous un jour aussi peu favorable ; Xénophon ne l'a pas plus suivi ici qu'ailleurs. Platon, qui ne nomme pas une seule fois Démocrite, témoignait, à la manière de tant d'autres idéalistes, sa haine contre les doctrines en calomniant les personnes. Cet artiste incomparable ne comprit rien au génie de ces autres artistes pleins de finesse et de goût. Comme tous les croyants, il n'admettait pas qu'on pût être de bonne foi en niant la vérité, la justice et les dieux. Avouer qu'on ne sait rien, et surtout qu'on ne peut rien savoir, lui semblait une mauvaise action. Cet aveu des sophistes nous paraît pourtant un exemple admirable de bon sens, de sincérité, d'esprit.

« Protagoras est le premier, a écrit A. Lange, qui partit non plus de l'objet, de la nature extérieure, mais du sujet, de l'être spirituel de l'homme. » C'est un précurseur de Socrate ; c'est à lui, non à Socrate, qu'il convient de faire remonter l'origine de la réaction contre le matérialisme qui va commencer. L'atome n'est plus pour lui la chose en soi : la matière lui paraît, au contraire, quelque chose d'indéterminé, dans un flux et reflux perpétuel, en une sorte d'écoulement sans fin, comme s'exprime Héraclite ; bref, elle est ce qu'elle paraît être à chacun. *L'homme est la mesure de toutes choses, de l'être en tant qu'il est, du non être en tant qu'il n'est pas.* Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος· τῶν μὲν ἐόντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ἐόντων ὡς οὐκ ἔστι. A-t-on jamais mieux dit que les idées que nous nous formons des choses dépendent de nos sensations et que nous ne pouvons connaître que celles-ci ?

Ainsi est écartée toute conception rationnelle *à priori* portant un caractère de nécessité et d'universalité. Rien n'est tel ou tel dans la nature que parce qu'il est senti d'une certaine manière. La même température paraît au même individu tantôt fraîche, tantôt étouffante : or les deux impressions qu'il éprouve sont également vraies. Si toute pensée est vraie pour celui qui la pense, il n'y a point de proposition qui puisse être contredite. D'où cet axiome fameux : *on peut sur toute chose faire valoir le pour et le contre*, δύο λόγοι εἰσὶ περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις. Jusqu'où allait ce scepticime élégant et léger, cette fine incrédulité aussi étrangère aux méthodes scientifiques qu'au lourd dogmatisme des croyants et des philosophes, on le voit par les premiers mots du traité sur les *Dieux* qu'avait composé Protagoras : « Quant aux dieux, je ne puis dire s'ils existent ou non ; bien des raisons m'en empêchent, entre autres l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine. »

Si, pour l'homme, tout n'est qu'illusion et vaine apparence dans le monde, s'il ne connaît les choses que par la manière dont elles l'affectent, de sorte qu'elles ne sont rien de plus pour lui que ce qu'elles lui semblent être, ce n'est pas seulement la vérité qui d'absolue devient *relative*, qui de vraie devient *vraisemblable :* les idées morales, toujours subordonnées aux notions de l'entendement, comme la volonté l'est à l'intelligence, subissent la même transformation, et le juste, le bien, l'utile, ne sont plus que ce qui paraît tel à chacun. Ces conséquences éthiques du subjectivisme de Protagoras et des sophistes sont les principes mêmes d'Aristippe de Cyrène et de l'école cyrénaïque. On y soutient que rien n'est en soi juste, honnête ou honteux, et que ces distinctions ne viennent que des lois et de la coutume. Μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει [1]. Je ne pense pas que le sensualisme dût nécessairement enfanter cette philosophie. Epicure lui-même ne s'accorde pas plus que Démocrite avec Aristippe. Il n'est même pas certain que ce philosophe se rattache avec pleine conscience à la tradition de Protagoras. Ce qui ne fait aucun doute, ce sont ses rapports avec Socrate.

Mais peut-être ne faut-il pas chercher bien loin l'origine de la philosophie du plaisir. Aristippe était sorti, lui aussi, de la bourgeoisie opulente et sceptique d une des plus puissantes colonies du monde grec. Quand il vint de la côte d'Afrique à Athènes, il inclinait déjà, nous dit-on, à penser que le plaisir était la fin de l'homme. A la cour des Denys, en Sicile, où il rencontra Platon, il paraît tomber dans le matérialisme pratique qu'on suivait d'instinct à Corinthe aussi

1. Diog. Laert. II, 8.

bien qu'à Syracuse, et qui n'a rien de commun avec l'austère doctrine du matérialisme théorique. Aristippe se flattait pourtant de n'être point l'esclave de la volupté tout en se livrant à elle. Ἔχω, οὐκ ἔχομαι, disait-il en parlant de Laïs. Il était aussi trop éclairé pour ne distinguer point entre τὸ πάθος et τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν, entre nos impressions subjectives et la chose en soi, située hors de nous, qui les produit : ce que nous sentons ou connaissons n'existe que dans notre conscience ; la chose en soi existe aussi, mais nous n'en pouvons rien dire de plus. Aristippe croyait donc, à l'exemple de son maître Socrate, pouvoir négliger la recherche des causes physiques, sous prétexte que cette étude ne peut donner aucune certitude. Il distinguait deux modes de sentir, la douleur et le plaisir : celui-ci était un mouvement doux, l'autre un mouvement violent. Ainsi, loin de faire consister le bonheur dans le calme, le repos et la paix de l'âme, exempte de douleur et de crainte, les Cyrénaïques réduisaient presque toute félicité humaine au plaisir inséparable du mouvement. Ils déclaraient le plaisir un bien, quelle que fût son origine, et, comme les voluptés des sens excitent chez le vulgaire les sensations les plus vives, ils plaçaient les jouissances et les douleurs corporelles au-dessus de celles de l'âme.

Nous ne demandons pas mieux que de reconnaître, avec Lange, qu'Aristippe est un moraliste d'une rare conséquence. Qui ne croit plus au vrai ne peut pas croire au bon, du moins au sens métaphysique de ce mot. Comparés aux Cyniques, les Cyrénaïques paraissent des gens lucides et de grand sens à côté de maniaques orgueilleux et stupides. Ils ont le mérite de n'avoir pas reculé devant le fantôme de la morale. Depuis, on ne l'a plus osé. Ceux-là même qui ont confessé, avec le caractère relatif, purement humain, de nos connaissances, le néant de nos efforts pour étreindre cet univers qui nous fuit d'une fuite éternelle, ont planté sur les ruines de la science de l'absolu le drapeau de la conscience morale, et affirmé que si tout était apparence et duperie, le devoir, au moins, n'était pas une vanité. Qu'en savent-ils?

JULES SOURY.

(*A suivre.*)

# ÉTUDE

# SUR LA THÉORIE DU SYLLOGISME

Il est admis, en logique, que l'on peut quelquefois déduire une proposition d'une autre, sans avoir recours à une troisième, ou, ce qui revient au même, sans employer le syllogisme. Ainsi, d'une proposition universelle, soit affirmative, soit négative, on prétend tirer immédiatement la particulière correspondante : Tout A est B, donc quelque A est B; nul A n'est B, donc quelque A n'est pas B : c'est ce qu'on appelle une *subalternation*. On dit, dans le même sens, que toutes les propositions, excepté les particulières négatives, peuvent se *convertir*, c'est-à-dire que le sujet peut y prendre la place de l'attribut, et l'attribut, celle du sujet : Tout A est B, donc quelque B est A; nul A n'est B, donc nul B n'est A; quelque A est B, donc quelque B est A. Une troisième opération du même genre est la *contraposition*, limitée par Aristote [1] à l'universelle affirmative : Tout A est B, donc tout ce qui n'est pas B n'est pas A, ou, plus brièvement, nul non-B n'est A. Plusieurs logiciens, cependant, admettent aussi une contraposition de la particulière négative : Quelque A n'est pas B, donc quelque non-B est A. On compte encore d'autres *conséquences immédiates*, fondées sur ce qu'on appelle l'opposition des propositions [2] : mais la subalternation, la conversion et la contraposition sont les seules dans lesquelles la *vérité* d'une proposition résulte de la *vérité* d'une autre.

Non seulement on pense que ces résultats peuvent être obtenus sans le secours du syllogisme, mais c'est, au contraire, le syllogisme qui passe pour avoir besoin, dans la plupart des cas, du secours des *conséquences immédiates*. On distingue, en effet, trois, ou même quatre figures du syllogisme : et l'on suppose en même temps, par une

1. *Topiques*, liv. II, ch. VIII.
2. Voir, sur l'ensemble des *conséquences immédiates*, la *Logique de Kant*, Théorie élémentaire, sect. III, I.

sorte de contradiction, que les syllogismes de la première figure sont les seuls qui concluent par eux-mêmes et en vertu de leur propre forme. On se croit donc obligé de *démontrer* ceux des autres figures, par leur transformation en syllogismes de la première; et, pour cela, on substitue, à une ou plusieurs des propositions qui les composent, celles qui sont censées en découler immédiatement. La subalternation ne joue, du reste, aucun rôle dans ce travail; et la plupart des logiciens, à l'exemple d'Aristote, emploient exclusivement la conversion, qui porte, en général, dans la seconde figure, sur la majeure, dans la troisième, sur la mineure, et, dans la quatrième, sur la conclusion. Il y a cependant des modes pour lesquels on a eu aussi recours à la contraposition : ainsi quelques auteurs contraposent l'universelle affirmative qui sert de majeure, dans la seconde figure, aux modes *Camestres* et *Baroco ;* W. Hamilton contrapose même les particulières négatives qui servent, dans la troisième figure, au mode *Bocardo*, de majeure et de conclusion.

Quelque générale que soit l'opinion qui subordonne la théorie du syllogisme à celle des *conséquences immédiates*, je la crois doublement erronée : je crois que chacune des figures du syllogisme, de celles du moins qu'Aristote a admises, repose sur un principe évident par lui-même, et que les *conséquences* que l'on appelle à tort *immédiates*, et dont on se sert pour démontrer les figures, sont elles-mêmes des syllogismes de trois figures différentes[1]. J'essaierai d'établir successivement ces deux points, en commençant par le dernier.

Les conséquences que l'on peut tirer d'une proposition dépendent évidemment de la valeur de cette proposition elle-même : nous avons donc besoin, avant tout, de savoir quelle est au juste la valeur de chaque espèce de proposition. Or les propositions universelles, tant affirmatives que négatives, ont une valeur double, car elles sont à la fois l'expression d'une *loi*, et celle d'un *fait*. Dire que tout A est B, ou que nul A n'est B, c'est dire que la notion A, considérée en elle-

1. Ramus a dit que les conversions étaient des syllogismes : il donne, en effet, à la conversion de l'universelle affirmative, la forme d'un syllogisme en *Darapti* et. à la conversion de l'universelle négative, celle d'un syllogisme en *Cesare :* il prétend même, je ne sais pourquoi, que ces syllogismes sont moins clairs et plus faibles que les syllogismes ordinaires (*Animadversiones Aristotelicæ*, lib. XVII ; Ed. 1548, p. 373, sqq ). Leibniz a fait voir, à son tour, que les trois sortes de conversion admises par les logiciens *pouvaient* se démontrer à l'aide de propositions identiques, celle de l'universelle négative, en *Cesare*, celle de la particulière affirmative, en *Datisi*, et celle de l'universelle affirmative en *Darapti*. (*Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. II, § 1). Il a remarqué aussi que la subalternation de l'universelle affirmative et celle de l'universelle négative *pouvaient* prendre la forme des deux derniers modes de la première figure. (*Ib.*, ch. XVII, § 4.)

même, implique, ou exclut, en droit, la notion B : mais c'est dire aussi, qu'en fait, chacun des sujets réels, $x$, $y$, $z$, dans lesquels réside l'attribut A, possède, ou ne possède pas, l'attribut B. Les propositions particulières, soit affirmatives, soit négatives, sont, au contraire, la simple expression d'un *fait* : dire que quelque A est B, ou n'est pas B, c'est dire que, parmi les sujets réels de l'attribut A, il s'en trouve au moins un, $x$, dans lequel cet attribut coïncide, ou ne coïncide pas, avec l'attribut B.

Considérons maintenant l'universelle affirmative « Tout A est B », et demandons-nous quelles conséquences nous pouvons en tirer. Puisque cette proposition est l'expression d'une *loi*, nous pouvons appliquer cette loi à un cas donné : dès que nous viendrons à savoir qu'un sujet réel, $x$, possède l'attribut A, nous en conclurons que ce même sujet est aussi en possession de l'attribut B. Mais, en attendant que l'occasion se présente d'exécuter cette opération, nous pouvons, en quelque sorte, en tracer le plan : nous ne savons pas encore ce que sera en lui-même le sujet $x$, mais nous savons du moins qu'il sera au nombre de ceux qui possèdent l'attribut A : nous pouvons donc l'appeler provisoirement « quelque A ». Nous raisonnerons alors de la manière suivante :

Tout A est B :
*or* quelque A est A :
*donc* quelque A est B ;

et le résultat de ce raisonnement sera précisément la subalternation de la proposition « Tout A est B ». On pourrait, sans doute, expliquer la subalternation d'une manière toute différente : on pourrait dire que la proposition « Tout A est B » est, pour nous, l'expression d'un fait, ou plutôt d'une collection de faits, et que, lorsque nous en concluons que quelque A est B, nous ne faisons que restreindre l'affirmation de l'attribut B, à une partie des sujets désignés par l'expression collective « tout A ». Mais on ne voit pas quel pourrait être l'intérêt d'une telle restriction : car, ou la proposition subalternée signifierait que certains A sont B, et elle ne serait alors qu'une répétition partielle de la proposition primitive, ou elle signifierait qu'il *n'*y a *que* certains A qui soient B et, dans ce cas, elle serait fausse. Au contraire, dans l'hypothèse que je propose, la conclusion « quelque A est B » est vraie, sans que l'opération soit tautologique et inutile : car la mineure « quelque A est A » n'est identique qu'en apparence, et subsume, en réalité, un sujet particulier, $x$, à la loi générale « Tout A est B ». La subalternation de l'universelle affirmative est donc bien un syllogisme de la première figure, en *Darii ;* et le principe sur lequel elle repose est celui que l'on donne pour fondement,

non seulement à cette figure, mais à la syllogistique tout entière : l'attribut qui est impliqué par un autre appartient à tout sujet dans lequel réside ce dernier attribut : *nota notæ est etiam nota rei ipsius* [1].

Mais l'universelle négative n'est pas moins que l'universelle affirmative l'expression d'une loi : nous pourrons donc également appliquer la loi négative « Nul A n'est B » à un sujet donné ; nous pouvons aussi l'appliquer par avance à un sujet encore inconnu, que nous appellerons provisoirement « quelque A ». Nous obtiendrons ainsi un syllogisme de la première figure, en *Ferio* :

Nul A n'est B :
*or* quelque A est A :
*donc* quelque A n'est pas B,

dans lequel il est facile de reconnaître la subalternation de l'universelle négative. Il est évident que le principe de ce syllogisme est, au fond, le même que celui du précédent : il suffit d'en modifier l'expression pour l'adapter aux cas où la majeure est négative : l'attribut qui est exclu par un autre est exclu de tout sujet dans lequel réside ce dernier attribut : *repugnans notæ repugnat rei ipsi* [2].

Revenons à l'universelle affirmative « Tout A est B » et considérons-la de nouveau comme l'expression d'une *loi*. Une loi n'est pas seulement susceptible de l'application directe dont nous venons de parler : elle comporte encore une autre application, moins naturelle, mais non moins rigoureuse, que l'on pourrait appeler indirecte et renversée. Dire que tout A est B, c'est dire que la notion A implique la notion B, et que la première ne peut être réalisée, dans aucun sujet, sans la seconde : mais c'est dire, par cela même, qu'un sujet qui ne possède pas l'attribut B, manque d'une condition indispensable pour posséder l'attribut A. Faisons d'abord cette application renversée de la loi à un sujet encore indéterminé, $x$; et, comme tout ce que nous savons de ce sujet, c'est qu'il ne possède pas l'attribut B, appelons-le provisoirement « non-B ». Nous raisonnerons alors de la manière suivante, en *Camestres* :

Tout A est B :
*or* nul non-B n'est B :
*donc* nul non-B n'est A ;

et nous ne ferons autre chose, par ce raisonnement, que de contraposer l'universelle affirmative « Tout A est B ». On pourrait croire encore ici, mais pour une autre raison que tout à l'heure, que la conclusion « nul non-B n'est A » résulte immédiatement de la proposi-

1. Kant, *über die f. Spitzfind. der 4 syll. fig.*, § 2.
2. Kant, *Ib.*

tion donnée : car l'énoncé même de la loi « Tout A est B » implique que la négation de B entraîne celle de A. Mais non-B n'est pas, dans la conclusion, la négation abstraite de B : c'est un sujet concret, $x$, qui pourrait posséder l'attribut A, et qui ne le possède pas, tandis que la négation de B est simplement la *raison* pour laquelle il ne le possède pas : B est donc le moyen terme, en quelque sorte négatif, d'un raisonnement, dont A est le grand terme et non-B, le petit. La subalternation et la contraposition de l'universelle affirmative sont donc également des syllogismes, l'un, de la première figure, l'autre, de la seconde : mais il y a, entre les conclusions de ces deux syllogismes, une différence qu'il importe de signaler. La proposition subalternée « quelque A est B » n'est que l'expression d'un fait : car elle restreint l'application de la loi « Tout A est B » à *un* sujet particulier, que nous appelons « quelque A ». Dans la contraposition, au contraire, nous appelons « non-B » *tout* sujet réel qui ne possède pas l'attribut B : le sujet non-B est donc adéquat à la négation même de B, à laquelle il ne sert, pour ainsi dire, que de véhicule, et la conclusion « nul non-B n'est A » est à la fois une application indirecte de la loi donnée, et une expression inverse de cette loi elle-même. Quant au principe sur lequel repose la contraposition, je ne sache pas qu'il ait eu jusqu'ici l'honneur de figurer au nombre des axiomes de la logique : je n'hésite pas, cependant, à le mettre sur la même ligne que celui de la subalternation, et à le formuler en disant que, lorsqu'un attribut en suppose un autre comme sa condition, la négation de la condition entraîne celle du conditionné : *sublata conditione, tollitur etiam conditionatum.*

Mais tout ce que nous venons de dire de l'universelle affirmative doit pouvoir s'appliquer, encore une fois, à l'universelle négative : car, dire que nul A n'est B, c'est dire que la notion A exclut la notion B, et que la première ne peut être réalisée dans le même sujet que la seconde : c'est dire, en d'autres termes, que la présence de l'attribut A, dans quelque sujet que ce soit, suppose, comme une condition indispensable, l'absence de l'attribut B. Nous pouvons donc nier l'attribut A de tout sujet qui ne remplit pas cette condition, c'est-à-dire, qui possède l'attribut B; et, si nous appelons provisoirement ce sujet « B », nous raisonnerons ainsi, dans la seconde figure, et en *Cesare* :

Nul A n'est B :
*or* tout B est B :
*donc* nul B n'est A.

Il semble que ce raisonnement devrait s'appeler la contraposition de l'universelle négative : car il est exactement parallèle à celui que

nous avons fait tout à l'heure sur l'universelle affirmative, quoique la négation d'une condition qui est elle-même négative, prenne, dans la mineure, la forme d'une affirmation. Mais, tandis que la contraposition de l'universelle affirmative en modifie la qualité et y introduit un terme *indéfini*, celle de l'universelle négative aboutit à la transposition pure et simple des termes de la proposition primitive; et Aristote lui a donné, à cause de ce résultat, le nom de conversion, qu'elle porte encore aujourd'hui.

Revenons encore à notre universelle affirmative, mais considérons-la, cette fois, comme l'expression d'un *fait :* Tout A est B, en d'autres termes, chacun des sujets réels, $x$, $y$, $z$, qui possèdent l'attribut A, possède aussi l'attribut B. Il est clair que nous ne pouvons pas appliquer ce fait, comme une loi, à un autre fait, et que, par conséquent, nous n'en pouvons, en ce sens, rien conclure : mais nous pouvons, si nous voulons absolument sortir de la proposition donnée, renverser l'expression de ce fait lui-même et l'énoncer sous cette forme : quelque B est A. D'une part, en effet, nous ne donnons aux sujets $x$, $y$, $z$, le nom de A, que parce qu'ils possèdent l'attribut A; de l'autre, nous affirmons que ces mêmes sujets possèdent l'attribut B : nous pouvons donc également les désigner par le nom de ce dernier attribut, et en affirmer ensuite explicitement l'attribut A. Seulement, tandis que nous les appelions tout à l'heure « tout A », nous ne les appellerons maintenant que « quelque B » : car nous ne savons pas si l'attribut B n'appartient pas encore à d'autres sujets, $s$, $t$, $u$, dans lesquels il ne coïncide plus avec l'attribut A. Mais cette opération, qui n'est autre que la conversion de l'universelle affirmative, est un véritable syllogisme de la troisième figure, en *Darapti* :

Tout A est A :
*or* tout A est B :
*donc* quelque B est A.

Dans les syllogismes précédents, c'était un *attribut*, A ou B, qui servait de moyen terme entre un sujet réel, $x$, et un autre attribut : ici ce sont, au contraire, les *sujets* réels, $x$, $y$, $z$, qui sont le moyen terme sans lequel il nous serait impossible de passer de la notion B à la notion A. Nous savons bien, en effet, par la proposition donnée, que B est une condition de A : mais nous n'avons aucune raison de supposer que cette condition soit la seule : et, de ce que A implique B, il nous est impossible de conclure que B, à son tour, implique A. C'est une question de fait, de savoir si B coexiste quelque part avec les autres conditions de A; et cette question ne peut être résolue que par l'existence d'un ou plusieurs sujets, $x$, $y$, $z$, qui, à la pos-

session de l'attribut B, joignent effectivement celle de l'attribut A. La conversion de l'universelle affirmative est donc bien un raisonnement, et ce raisonnement est lui-même un appel à l'intuition, ou ce qu'Aristote appelait une *ecthèse* : on pourrait en formuler le principe en disant que l'attribut d'un sujet s'affirme par accident d'un autre attribut de ce même sujet : *nota rei est accidens notæ alterius.*

Ce que nous venons de dire de l'universelle affirmative, considérée comme l'expression d'un fait, s'applique aussi à la particulière affirmative : car, dire que quelque A est B, c'est dire que, parmi les sujets réels de l'attribut A, il y en a au moins un, $x$, qui possède aussi l'attribut B. $x$ est donc A, comme les autres sujets, $y$, $z$, que nous appelons du même nom; mais $x$, et cela lui est particulier, est en même temps B : nous pouvons donc désigner $x$, à défaut de $y$ et de $z$, par l'expression « quelque B » et en affirmer ensuite l'attribut A. Nous raisonnerons encore dans la troisième figure, mais, cette fois, en *Datisi* :

Tout A est A :
*or* quelque A est B :
*donc* quelque B est A.

Il n'y a, du reste, aucune différence essentielle entre la conversion de l'universelle affirmative et celle de la particulière affirmative : car il nous suffit, de part et d'autre, d'établir, qu'en fait, l'attribut B coexiste quelque part avec les autres conditions de l'attribut A; et un seul exemple, en pareil cas, prouve autant que plusieurs.

En revanche, aucune proposition négative, soit universelle, soit particulière, ne peut se convertir, si l'on entend par conversion une opération analogue aux deux précédentes et fondée sur le même principe. Supposons, en effet, que, des sujets réels $x$, $y$, $z$, réunis sous le nom de A, ou seulement de l'un d'eux, $x$, nous ne sachions qu'une chose, c'est qu'ils ne sont pas B : ne serait-il pas absurde de les désigner par le nom de l'attribut B, qui ne leur appartient pas, et plus absurde encore d'en nier l'attribut A, qui leur appartient, et dont ils portent le nom? L'emploi de la forme syllogistique nous fournit, du reste, ici, une excellente pierre de touche : car il n'y a aucun mode de la troisième figure dans lequel une proposition négative, soit universelle, soit particulière, puisse entrer comme mineure, et qui puisse, par conséquent, en opérer la conversion. Essaiera-t-on de raisonner en *Felapton* sur l'universelle, et en *Bocardo* sur la particulière, en prenant pour mineure la proposition identique « tout A est A »? La conclusion sera, dans le premier cas, la subalterne de la proposition donnée; dans le second, cette proposition elle-même.

Il est presque superflu d'ajouter que les propositions particulières ne comportent, ni subalternation, ni contraposition, puisqu'elles ne sont pas l'expression d'une loi, mais simplement celle d'un fait. D'où vient donc que plusieurs logiciens, la plupart même, selon W. Hamilton [1], ont admis une contraposition de la particulière négative? On peut toujours, dans une proposition négative, détacher la négation de la copule, pour la joindre à l'attribut : on transforme par là cette proposition en une sorte d'affirmative, que l'on nomme *indéfinie* : A n'est pas B, en d'autres termes, A est non-B. Nous pouvons donc remplacer la particulière négative « Quelque A n'est pas B » par la particulière indéfinie « quelque A est non-B » : et, puisque cette dernière proposition est affirmative, au moins dans sa forme, nous pouvons la convertir, comme toutes les affirmatives, et y substituer celle-ci : quelque non-B est A. On voit qu'il n'y a rien là qui ressemble à une contraposition véritable. Il serait facile d'obtenir, par le même procédé, une sorte de conversion indirecte de l'universelle négative, que l'on appellerait sans doute aussi contraposition, à cause de sa ressemblance extérieure avec la contraposition de l'universelle affirmative : Nul A n'est B, en d'autres termes, tout A est non-B, donc quelque non B est A. On croit enrichir la logique en mettant ainsi des opérations purement verbales sur la même ligne que les opérations réelles : on ne réussit qu'a persuader aux autres et à soi-même qu'elle n'est pas l'art de raisonner sérieusement, mais celui de combiner des signes et de jouer avec des formules.

Il n'y a, en définitive, que deux sortes de subalternation, celle de l'universelle affirmative et celle de l'universelle négative; deux sortes de contraposition, celles des deux universelles, et deux sortes de conversion, celles des deux affirmatives. Toutes ces opérations sont, pour la pensée, des syllogismes, dans lesquels le moyen terme est réellement distinct des deux extrêmes : elles ne sont immédiates qu'en apparence et dans l'expression, parce que le moyen prête, dans les quatre premières, son nom au petit terme, et emprunte, dans les deux dernières, celui du grand. Les deux formes de la subalternation sont deux modes de la première figure; celles de la contraposition, deux modes de la seconde, et celles de la conversion, deux modes de la troisième. La méthode qui fait dépendre la légitimité des figures de celle des *conséquences* dites *immédiates*, consiste donc à démontrer *obscurum per æque obscurum* : à moins toutefois qu'elle ne démontre *clarum per æque clarum*, et que les prin-

1. *Lectures on Logic.*, leç. XIV, t. I, p. 264.

cipes sur lesquels reposent ces opérations ne soient eux-mêmes le fondement direct des figures auxquelles elles appartiennent. C'est ce que nous n'aurons peut-être pas beaucoup de peine à établir.

Il ne saurait y avoir de difficulté pour la première figure, car tout le monde convient que cette figure a un principe qui lui est propre, et que ce principe est précisément celui dont nous nous sommes servis pour expliquer la subalternation. Entre une subalternation et un syllogisme ordinaire de la première figure, il n'y a qu'une différence : c'est que, dans l'une, le nom du petit terme est remplacé par celui du moyen, A, tandis que, dans l'autre, ce même terme porte un nom distinct et particulier, C. Or il y a deux sortes de subalternation, celle de l'universelle affirmative et celle de l'universelle négative : il y a donc deux espèces de syllogismes de la première figure, selon que la majeure est affirmative ou négative : car cette majeure, qui est l'expression d'une loi, est nécessairement universelle. La mineure, qui subsume le sujet, A ou C, à la loi exprimée par la majeure, est nécessairement affirmative : mais, tandis qu'elle est particulière dans la subalternation, elle peut, dans le syllogisme proprement dit, être universelle ou particulière. Le nom que nous donnons maintenant au sujet, C, est, en effet, celui d'un attribut qui lui appartient : et cet attribut peut, ou emporter, par lui-même et dans tous les sujets auxquels il s'étend, l'application de la loi, ou coïncider simplement, dans un sujet donné, avec cette application. La première figure a donc, comme l'avait pensé Aristote, quatre modes [1] qui sont les suivants :

| BARBARA | CELARENT |
|---|---|
| Tout A est B : | Nul A n'est B : |
| *or* tout C est A : | *or* tout C est A : |
| *donc* tout C est B. | *donc* nul C n'est B. |
| **DARII** | **FERIO** |
| Tout A est B : | Nul A n'est B : |
| *or* quelque C est A : | *or* quelque C est A : |
| *donc* quelque C est B. | *donc* quelque C n'est pas B. |

Voyons maintenant, puisque nous avons reconnu, dans la contraposition, un syllogisme de la seconde figure, si cette figure ne résul-

1. Leibniz donne à cette figure un cinquième et un sixième mode, en remplaçant les conclusions universelles des modes *Barbara* et *Celarent* par les particulières correspondantes. Il donne, de même, six modes à la seconde figure, en subalternant les conclusions de *Cesare* et de *Camestres*, et six à la quatrième, en subalternant la conclusion de *Celantes*. Mais ces subalternations sont, quoi qu'il en dise, de véritables *épisyllogismes*, dont la conclusion ne doit pas être rattachée aux prémisses du syllogisme principal. Voy. *Nouveaux essais*, liv. IV, ch. XVII, § 4.

terait pas, avec tous ses modes, du principe même de la contraposition. D'après ce principe, nous pouvons nier le conditionné, A, de tout sujet qui ne remplit pas la condition, que cette condition soit elle-même positive ou négative, que ce soit la possession de l'attribut B, ou, au contraire, l'exclusion de ce même attribut. Mais nous le pouvons aussi, que ce sujet soit connu ou inconnu en lui-même, qu'il soit désigné par le nom même de l'attribut qu'il possède ou qu'il exclut, ou par un autre nom qui lui soit particulier, C. La contraposition est donc précisément à la seconde figure ce que la subalternation est à la première, c'est-à-dire une application anticipée et indéterminée du même principe : c'est un syllogisme de la seconde figure, dans lequel le nom du petit terme est resté en blanc. Or il y a deux sortes de contraposition, celle de l'universelle affirmative et celle de l'universelle négative : il y a donc deux espèces de syllogismes de la seconde figure, selon que la majeure est affirmative ou négative : car cette majeure, qui est, comme dans la première figure, l'expression d'une loi, est nécessairement universelle. La mineure, qui nie que le sujet remplisse la condition imposée par la loi, est essentiellement négative : mais, si cette condition, et par conséquent la majeure, est elle-même négative, la mineure se trouve être la négation d'une négation et prend la forme d'une affirmation. Dans la contraposition, elle est toujours universelle : dans le syllogisme proprement dit, elle peut être universelle ou particulière, selon que l'attribut C, qui donne maintenant son nom au sujet, emporte, par lui-même et dans tous les cas, la négation de la condition, positive ou négative, B, ou coïncide simplement, dans un sujet donné, avec cette négation. La seconde figure a donc le même nombre de modes que la première, et pour des raisons analogues : je crois devoir placer, comme dans la première, ceux dans lesquels la majeure est affirmative avant ceux dans lesquels elle est négative.

CAMESTRES
Tout A est B :
*or* nul C n'est B :
*donc* nul C n'est A.

CESARE
Nul A n'est B :
*or* tout C est B :
*donc* nul C n'est A.

BAROCO
Tout A est B :
*or* quelque C n'est pas B :
*donc* quelque C n'est pas A.

FESTINO
Nul A n'est B :
*or* quelque C est B :
*donc* quelque C n'est pas A.

Il ne nous reste plus qu'à nous demander si le principe de la conversion, c'est-à-dire d'un syllogisme en *Darapti*, ou en *Datisi*, à majeure identique, ne pourrait pas devenir le fondement commun

de tous les modes de la troisième figure D'après ce principe, il suffit qu'un sujet réel, $x$, possède l'attribut B, pour que nous soyons autorisés à substituer l'expression « quelque B » au nom que ce sujet portait auparavant, A ; et, comme l'attribut A ne peut manquer d'appartenir au sujet auquel il donnait son nom, nous affirmons par suite de cette substitution, que quelque B est A. Mais, une fois le nom de B substitué à celui de A, nous sommes libres d'affirmer de quelque B, non seulement l'attribut A, mais encore tout autre attribut, C, qui appartient également au sujet réel $x$; nous pouvons, de même, nier de quelque B tout attribut qui n'appartient pas à $x$, et que nous en avons nié, lorsqu'il portait encore le nom de A. En un mot, tout ce qui s'affirme ou se nie d'un sujet, peut aussi être affirmé ou nié par accident d'un attribut de ce même sujet : et la formule « *nota rei est accidens notæ alterius* » doit être complétée par celle-ci : *repugnans rei repugnat per accidens notæ*. La subalternation et la contraposition sont des syllogismes des deux premières figures dans lesquels le petit terme *n'est pas assez* déterminé, parce que nous n'avons pas d'autre nom pour le désigner que celui du moyen : la conversion est un syllogisme de la troisième figure dans lequel le grand terme est, au contraire, *trop* déterminé, parce que ce terme est exclusivement l'attribut qui donne son nom au moyen. Or il y a deux sortes de conversion, celle de l'universelle affirmative et celle de la particulière affirmative : il y a donc deux espèces de syllogismes de la troisième figure, selon que la mineure est universelle ou particulière : car cette mineure, qui nous autorise à désigner le sujet réel $x$, par le nom de son attribut B, est nécessairement affirmative. Quand la mineure est universelle, la majeure peut être, non seulement affirmative ou négative, mais encore universelle ou particulière : car nous pouvons toujours substituer le nom de B à celui de A, que ce soient tous les sujets de A, $x$, $y$, $z$, ou seulement l'un d'entre eux, $x$, qui soient ou ne soient pas C. Mais, si la mineure est particulière, la majeure doit être universelle : car, si l'affirmation ou la négation de C ne portait pas sur tous les sujets de A, mais seulement sur l'un d'entre eux, $x$, rien ne nous assurerait que ce sujet est précisément celui que nous désignons, en vertu de la mineure, par le nom de B. La troisième figure ne peut donc avoir que les six modes que tout le monde lui reconnaît : je place les derniers ceux dans lesquels la mineure est particulière.

| DARAPTI | FELAPTON |
|---|---|
| Tout A est C: | Nul A n'est C : |
| *or* tout A est B: | *or* tout A est B : |
| *donc* quelque B est C. | *donc* quelque B n'est pas C. |

DISAMIS

Quelque A est C :
*or* tout A est B :
*donc* quelque B est C.

BOCARDO

Quelque A n'est pas C :
*or* tout A est B :
*donc* quelque B n'est pas C.

DATISI

Tout A est C :
*or* quelque A est B :
*donc* quelque B est C.

FERISON

Nul A n'est C :
*or* quelque A est B :
*donc* quelque B n'est pas C [1].

Aucun des quatorze modes admis par Aristote n'a donc besoin de démonstration, puisqu'il n'y en a aucun qui ne soit aussi clair par lui-même que les *conséquences immédiates* dont on pourrait se servir pour le démontrer. On ramène, dit-on, la seconde figure à la première, par la conversion de la majeure : mais on n'applique cette règle qu'aux modes *Cesare* et *Festino*, dans lesquels la majeure est une universelle négative, de sorte que cette prétendue conversion est, en réalité, une contraposition. On se sert donc de la contraposition, c'est-à-dire d'un syllogisme de la seconde figure, pour démontrer un syllogisme de la seconde figure : et l'on commet un cercle, assez innocent du reste, puisque l'on ne prouve par soi-même que ce qui n'a pas besoin de preuve. On ne pouvait songer, dans les modes *Camestres* et *Baroco*, à convertir la majeure, qui serait devenue particulière et n'aurait pu, dès lors, jouer le rôle de majeure dans la première figure : on s'est tiré d'affaire, pour *Camestres*, en renversant d'abord l'ordre des prémisses, puis celui des termes dans la mineure devenue la majeure, pour le renverser de nouveau dans la conclusion : on a ainsi deux contrapositions au lieu d'une, et l'on redouble inutilement un cercle inutile. Mais le même expédient ne pouvait servir pour *Baroco*, dont la mineure et la conclusion sont des particulières négatives : on a donc cru devoir renoncer ici à toute démonstration directe, et l'on s'est borné à démontrer, en *Barbara*, que la fausseté supposée de la conclusion entraînerait celle de la mineure. On se serait épargné tous ces embarras, si l'on avait remarqué que la prétendue conversion de la majeure négative, dans les modes *Cesare* et *Festino*, n'était autre chose qu'une contraposition : car on aurait été conduit par là à contraposer aussi, comme

1. Un contemporain de Kant, Lambert, a fort bien indiqué le principe et la fonction de chacune de ces trois figures : je lui suis, en particulier, redevable de cette idée, que le raisonnement, dans la troisième figure, repose sur l'emploi d'un exemple. Mais il me paraît faire de vains efforts pour donner un sens à la quatrième figure, qu'il reduit, du reste, virtuellement à la première, puisque sa notation permet de lire le même mode, en allant du petit terme au grand, ou du grand au petit. Voyez son *Neues Organon*, Dianoiologie, ch. IV, p. 209-215, 225 233.

l'ont fait, du reste, quelques logiciens[1], la majeure affirmative de *Camestres* et de *Baroco*, sauf à remplacer la mineure négative de ces deux modes par une affirmative indéfinie. On aurait ainsi appliqué aux quatre modes de la seconde figure un procédé uniforme, et l'on aurait obtenu, par ce procédé, quatre syllogismes de la première, irréprochables dans la forme, sinon dans le fond :

CAMESTRES-CELARENT
Nul non-B n'est A :
*or* tout C est non-B :
*donc* nul C n'est A.

CESARE-CELARENT
Nul B n'est A :
*or* tout C est B :
*donc* nul C n'est A.

BAROCO-FERIO
Nul non-B n'est A :
*or* quelque C est non-B :
*donc* quelque C n'est pas A.

FESTINO-FERIO
Nul B n'est A :
*or* quelque C est B :
*donc* quelque C n'est pas A.

Ces quatre syllogismes sont, en effet, aussi concluants que les syllogismes primitifs de la seconde figure : seulement, tandis que, dans ceux-ci, on fait, au sujet C, une application renversée de la loi « Tout A est B » ou « Nul A n'est B », on commence, dans les nouveaux, par renverser l'expression de cette loi, pour en faire ensuite, à ce même sujet, une application directe. Or une loi de la nature est toujours directe en elle-même, bien que notre esprit puisse en renverser l'application : A, dans la réalité, implique B, et c'est à nous de conclure, si l'occasion s'en présente, de la négation de B à la négation de A. Lors donc que, dans un syllogisme de la seconde figure, nous remplaçons la majeure directe « Tout A est B » par la majeure renversée « Nul non-B n'est A », nous substituons, à une *loi* réelle de la nature, la *règle* des conclusions négatives que nous pouvons en tirer : et lorsque, raisonnant ensuite dans la première figure, nous subsumons, à cette nouvelle majeure, le petit terme C, nous traitons cette règle, qui n'existe que dans notre esprit, comme si elle existait en elle-même et déterminait objectivement la nature de C. En un mot, au lieu de faire d'une loi objective un usage subjectif, nous faisons d'une règle subjective un usage objectif, autorisé par la forme logique, mais métaphysiquement illégitime.

On ramène la troisième figure à la première, non dans tous ses modes, mais dans quatre sur six, par la conversion de la mineure : c'est-à-dire que l'on démontre un syllogisme en *Darapti* ou en *Felapton*, par un syllogisme en *Darapti*, et un syllogisme en *Datisi* ou en *Ferison*, par un syllogisme en *Datisi*. On réussit, à ce prix, à faire rentrer ces quatre modes dans la première figure : mais on n'y

1. On trouvera leurs noms dans une note des *Lectures on Logic* de Hamilton, leç. XXII, t. I, p. 440.

réussit que par un véritable hasard, et en greffant, sur le syllogisme que l'on croit démontrer, un syllogisme étranger et inutile. Supposons, en effet, que d'un sujet réel, $x$, désigné par le nom de A, nous affirmions à la fois C et B : nous pouvons, en vertu de la seconde affirmation, substituer, dans la première, le nom de B à celui de A, et affirmer, par suite, que quelque B est C. Mais qu'arrivera-t-il, si, au lieu d'opérer cette substitution dans la majeure « A est C », nous l'opérons, comme on nous le demande, dans la mineure « A est B » ? Nous apprendrons bien par là que B est B, et même, en complétant la conversion, que B est A : mais l'affirmation de C continuera à porter, dans la majeure, sur A, et non sur B : aucun rapport, ce semble, ne se sera donc établi entre le petit terme et le grand, et la conversion aura détruit le syllogisme, en s'y substituant elle-même. C'est ce qui arriverait en effet, si l'on convertissait la mineure, conformément à la règle générale, dans les modes *Disamis* et *Bocardo*, car, de ce que quelque B est A, tandis que quelque A est ou n'est pas C, rien absolument ne pourrait être conclu dans aucune figure. On a donc recours ici à des expédients analogues à ceux dont nous avons tout à l'heure signalé l'emploi : on transpose les prémisses de *Disamis*, comme celles de *Camestres*, et l'on convertit la majeure devenue la mineure, pour convertir ensuite la conclusion. Quant à *Bocardo*, on le démontre, comme *Baroco*, par l'absurde, en prouvant que la fausseté de la conclusion entraînerait celle de la majeure : W. Hamilton applique à cette majeure et à cette conclusion, la prétendue conversion des particulières négatives, et ramène ainsi *Bocardo* à la première figure par le même chemin que *Disamis* [1]. Mais un heureux hasard nous épargne tous ces détours dans les modes où la majeure est universelle : car nous venons de voir que la conversion, en donnant B pour sujet à la mineure, lui donne en même temps A pour attribut. Si donc il arrive que C, dans la majeure, soit affirmé ou nié de *tout* A, nous pouvons traiter cette dernière proposition, qui n'exprimait, pour nous, qu'un fait, comme l'expression d'une loi, et subsumer B à cette loi, par l'intermédiaire de A. Les syllogismes en *Darapti* et en *Datisi* vont ainsi se confondre dans un syllogisme en *Darii*, et les syllogismes en *Felapton* et en *Ferison*, dans un syllogisme en *Ferio* :

| DARAPTI-DATISI-DARII | FELAPTON-FERISON-FERIO |
|---|---|
| Tout A est C : | Nul A n'est C : |
| *or* quelque B est A : | *or* quelque B est A : |
| *donc* quelque B est C. | *donc* quelque B n'est pas C. |

Mais nous ne réussissons, par ces nouveaux syllogismes, qu'à faire

1. *Lectures on Logic*, leç. XXII, t. I, p. 443, 444.

en deux fois, et à titre précaire, ce que nous aurions fait, par les syllogismes primitifs, de plein droit, et en une seule. Nous commençons toujours, en effet, en convertissant la mineure, par donner au sujet réel $x$, le nom de B : mais, au lieu de constater, comme un fait, que ce même $x$ est ou n'est pas C, nous mettons imprudemment cette vérité en question, et nous la démontrons ensuite par l'intermédiaire de la notion A, lorsque cette notion se trouve impliquer ou exclure la notion C. Il y a donc ici, en réalité, *deux* syllogismes : l'un apparent, et de la première figure, par lequel on prouve ce qui n'a pas besoin de l'être, c'est-à-dire que $x$ est, ou n'est pas, C; l'autre latent, et de la troisième, par lequel on résout la question proposée, en donnant, à ce même $x$, le nom de B. Le raisonnement pèche donc, cette fois, non par défaut, mais par excès : ou plutôt on commet une véritable *ignoratio elenchi*, compensée par la réunion de deux syllogismes en un seul.

Mais ce qui ne nous a paru vrai, ni de la seconde figure, ni de la troisième, l'est, de l'aveu de tout le monde, de la quatrième : car cette figure ne repose sur aucun principe qui lui soit propre et n'a aucun mode qui n'ait besoin d'être démontré, à l'aide, soit de la conversion, soit de la contraposition. Du reste, ni Aristote, qui a suggéré l'idée de ces modes [1], ni Théophraste, qui les a introduits dans la logique [2], n'ont songé à en former une figure distincte : et les noms même qu'on leur a donnés au moyen âge prouvent que la majorité des logiciens n'avait pas cessé de les regarder comme des modes indirects de la première. Tout le monde convient que les trois premiers, *Baralipton*, *Celantes* et *Dabitis*, ne sont, au fond, que les modes *Barbara*, *Celarent* et *Darii*, dans lesquels la conclusion est renversée : les partisans de la quatrième figure prétendent seulement que ce renversement suffit pour faire, du petit terme le grand, et, du grand terme, le petit : ils veulent donc que les prémisses changent aussi de nom et de place et appellent, en conséquence, *Baralipton*, *Bamalip*, *Celantes*, *Calemes*, et *Dabitis*, *Dimatis* [3]. L'originalité de la quatrième

1. *Anal. I*, liv. I, ch. VII; liv. II, ch. I. Les remarques d'Aristote sur les syllogismes dont on peut renverser, soit les prémisses, soit la conclusion, s'appliquent, du reste, aux trois figures. En suivant ces indications, on pourrait donner, non seulement neuf modes à la première figure, mais encore huit à la seconde et douze à la troisième ; et, comme on aurait trois conclusions universelles dans la première et quatre dans la seconde, on arriverait, en subalternant ces conclusions, au chiffre uniforme de douze modes par figure. Il est vrai que, dans la seconde et dans la troisième, les modes indirects ne différeraient des modes directs que par l'ordre des prémisses.

2. *Sch. in Arist.*, Ed. Brandis, p. 156. col. b, l. 2, sqq.

3. Hamilton, *Lectures on Logic*, leç. XXII, t. I, p. 445. On dit ordinairement

figure, si elle en avait une, résiderait plutôt dans les deux derniers modes, *Fapesmo* et *Frisesomorum* : on ne peut pas dire, en effet, que ces modes ne diffèrent de *Ferio* que par la conclusion, puisque les prémisses sont elles-mêmes toutes différentes, et que la conclusion, qui est une particulière négative, ne peut être, ni contraposée, ni convertie. Mais c'est ici dans les prémisses elles-mêmes que la pensée renverse l'ordre apparent des termes et des propositions : la majeure, universelle ou particulière, « Tout A, ou quelque A, est B » devient la mineure particulière « quelque B est A » ; la mineure universelle « nul C n'est A » devient la majeure, également universelle, « nul A n'est C » : et la conclusion « quelque B n'est pas C » n'est plus alors que le résultat direct d'un syllogisme en *Ferio*. Les partisans de la quatrième figure sont, du reste, les premiers à l'entendre ainsi : car, non seulement ils avouent que l'ordre des termes et des propositions doit être interverti par la pensée, mais ils transposent effectivement les prémisses, et changent, en conséquence, *Fapesmo* et *Fesapo* et *Frisesomorum* en *Fresison*. On peut donc disputer sur les noms, mais tout le monde est d'accord sur les choses : *Baralipton*, *Celantes* et *Dabitis* sont des modes de la première figure, à conclusion renversée; *Fapesmo* et *Frisesomorum* sont des modes renversés ou rétrogrades de la première figure.

Il est d'ailleurs facile de prouver que le syllogisme a trois figures essentiellement distinctes et ne peut en avoir que trois. Toute démonstration logique a pour but d'établir qu'un attribut existe, ou n'existe pas, dans un sujet, ou plutôt, comme ce sujet ne peut être conçu lui-même que sous un attribut, qu'un attribut coexiste, ou ne coexiste pas, avec un autre, dans un sujet réel. Or le rapport de ces deux attributs ne peut être établi qu'à l'aide d'un moyen terme : et ce moyen terme est nécessairement, ou un troisième *attribut*, ou le *sujet* même, dans lequel l'un des attributs donnés coïncide ou ne coïncide pas avec l'autre. Comme le sujet, dans ce dernier cas, doit

*Baralip*, *Calentes* et *Dibatis* : mais les symboles de Hamilton me paraissent préférables. Supposons, en effet, que, dans le mode *Celantes*, on place, avec les partisans de la quatrième figure, les prémisses dans l'ordre suivant :

Tout C est A :
Nul A n'est B :

on sera toujours obligé, pour démontrer ce mode, de transposer les prémisses, au moins par la pensée, et de revenir à l'ordre de la première figure :

Nul A n'est B :
Tout C est A :

et, puisque la transposition des prémisses est indiquée par la lettre *m*, le nouveau nom de ce mode doit être *Calemes*, et non *Calentes*. Les partisans de la quatrième figure doivent donc introduire dans le nom des trois premiers modes l'*m* qu'ils suppriment dans le nom des deux derniers.

être distingué par la pensée des deux attributs auxquels il sert de lien, nous sommes obligés de nous le *représenter* sous un troisième attribut : mais ce dernier attribut ne joue aucun rôle dans le raisonnement, et c'est le sujet, considéré dans sa *réalité*, qui établit une liaison *synthétique* entre les deux attributs donnés. Au contraire, l'attribut qui sert de moyen terme entre deux autres, peut bien coïncider simplement avec celui des deux sous lequel nous concevons le sujet, car il suffit qu'il réside lui-même dans ce sujet, à quelque titre que ce soit : mais il doit être lié *analytiquement* avec celui que nous nous proposons d'affirmer, ou de nier, du sujet, car, autrement, il n'aurait pas, par lui même, la vertu de l'y introduire, ou de l'en exclure. Mais un rapport analytique entre deux attributs ne peut être que celui du conditionné à la condition : donc, ou le moyen terme sera le conditionné, et l'existence du conditionné dans le sujet entraînera celle de la condition : ou il sera la condition, et la négation de cette condition entraînera pour nous celle du conditionné. Le premier de ces deux cas est précisément celui de la première figure; le second est celui de la seconde ; enfin le cas où un sujet réel sert de moyen terme entre deux attributs, est celui de la troisième. La logique vulgaire confond la seconde figure avec la première, c'est-à-dire un raisonnement qui renverse l'ordre naturel des termes, et qui n'a qu'une valeur négative et subjective, avec un raisonnement qui le suit, et qui a une valeur positive et objective. Aristote a reconnu implicitement l'originalité de la troisième figure, en avouant qu'elle pouvait se démontrer par ecthèse ; mais il a mieux aimé la réduire à la première et subordonner le rapport synthétique qui s'établit de lui-même, dans le sujet réel, entre les deux attributs donnés, au rapport analytique, qui peut quelquefois exister entre l'un de ces attributs et celui sous lequel nous nous représentons le sujet. Il y a donc trois formes logiques de démonstration, et il n'y en a que trois : elles ne peuvent pas rentrer l'une dans l'autre, mais il ne peut pas y avoir de démonstration logique qui ne rentre dans l'une d'elles.

Toute démonstration logique est déductive ou inductive, quoique l'induction échappe, en grande partie, aux lois de la pure logique. Or, en dehors du syllogisme par excellence, ou syllogisme *catégorique*, il n'existe que trois formes simples de déduction, inventées peut-être dans l'école d'Aristote, mais employées surtout dans celle de Zénon[1] : le syllogisme *hypothétique*, le syllogisme *copulatif* et le syllogisme *disjonctif*. Dans ces syllogismes, comme dans ceux des deux premières figures, la majeure énonce le rapport de deux attributs : seulement ces attributs ne sont plus considérés absolument et en eux-

1. *Sch. in Arist.*, Ed. Brandis, p. 169, col. b, l. 25, sqq..

mêmes, mais en tant qu'ils appartiennent à un sujet donné : l'idée d'une loi générale, applicable à tous les faits de même ordre, a fait place à celle d'un fait, qui porte, en quelque sorte, en lui-même, sa loi particulière. Le syllogisme hypothétique peut prendre lui-même deux formes :

| MODUS PONENS | MODUS TOLLENS |
|---|---|
| Si S est A, S est B : | Si S est A, S est B : |
| *or* S est A : | *or* S n'est pas B : |
| *donc* S est B. | *donc* S n'est pas A. |

Combinons la lettre S avec les lettres A et B, pour montrer que les attributs, représentés par ces deux dernières lettres, ne sont pas détachés par la pensée, du sujet S : la première forme du syllogisme hypothétique se réduira aisément à la première figure du syllogisme catégorique, et la seconde, à la seconde :

| BARBARA | CAMESTRES |
|---|---|
| S-A est S-B; | S-A est S-B; |
| *or* S est S-A : | *or* S n'est pas S-B : |
| *donc* S est S-B. | *donc* S n'est pas S-A. |

Le syllogisme copulatif n'a qu'une forme :

S n'est pas à la fois A et A′ :
*or* S est A :
*donc* S n'est pas A′.

A et A′ représentent ici, non plus deux attributs *subordonnés*, dont l'un implique l'autre, mais deux attributs *coordonnés*, qui s'excluent mutuellement. La mineure pourrait être également : or S est A′, et la conclusion : donc S n'est pas A : mais, comme A′ exclut A, précisément au même titre que A exclut A′, le second syllogisme ne différerait du premier que par sa matière. Mais ce syllogisme équivaut évidemment au syllogisme hypothétique, à majeure négative :

Si S est A, S n'est pas A′ :
*or* S est A :
*donc* S n'est pas A′,

qui équivaut lui-même au syllogisme catégorique en *Celarent* :

S-A n'est pas S-A′ :
*or* S est S-A :
*donc* S n'est pas S-A′.

Le syllogisme conjonctif a, comme le syllogisme hypothétique, deux formes :

| MODUS PONENDO TOLLENS | MODUS TOLLENDO PONENS |
|---|---|
| S est A ou A′ : | S est A ou A′ : |
| *or* S est A : | *or* S n'est pas A : |
| *donc* S n'est pas A′. | *donc* S est A′. |

A et A′ sont deux attributs coordonnés, qui s'excluent mutuellement, mais qui sont en même temps les *seuls* attributs possibles de S, de sorte que la négation de l'un implique l'affirmation de l'autre. On pourrait encore ici multiplier les mineures et les conclusions, mais on doit faire abstraction de toute différence qui ne serait que matérielle. Mais les deux formes du syllogisme disjonctif ne sont, au fond, que deux variétés de la première forme du syllogisme hypothétique :

| | |
|---|---|
| Si S est A, S n'est pas A′ : | Si S n'est pas A, S est A′ : |
| *or* S est A : | *or* S n'est pas A : |
| *donc* S n'est pas A′. | *donc* S est A′, |

qui peuvent se ramener à leur tour aux deux modes suivants de la première figure :

| CELARENT | BARBARA |
|---|---|
| S-A n'est pas S-A′ : | S-non-A est S-A′ : |
| *or* S est S-A : | *or* S est S-non-A : |
| *donc* S n'est pas S-A′. | *donc* S est S-A′. |

L'induction n'appartient à la logique que par sa forme, et cette forme est celle d'un syllogisme de la troisième figure. Supposons, en effet, que nous voulions prouver par induction que l'aimant attire le fer : nous constaterons, d'une part, qu'un corps A attire les parcelles de fer dont on l'approche, et nous remarquerons, d'autre part, que ce même corps possède toutes les propriétés déjà connues de l'aimant. Nous poserons ainsi les deux prémisses d'un syllogisme en *Darapti :*

Le corps A attire le fer :
*or* le corps A est un aimant,

dont nous devrions conclure seulement, *vi formæ*, « donc *quelque* aimant attire le fer » : mais, comme nous sommes fondés à croire que le corps particulier A, agit en vertu d'une propriété générale de l'aimant, nous concluons, *vi materiæ*, « donc *tout* aimant attire le fer ». La plupart des logiciens ont fait de l'induction un syllogisme de la première figure, dont la mineure serait, dans notre exemple : or tout aimant est le corps A. Mais le corps A, qui est un sujet réel, ne peut pas jouer, dans une proposition, le rôle d'attribut; d'ailleurs la majeure « Le corps A attire le fer » n'est pas l'expression d'une loi, mais celle d'un fait : nous sommes en possession, non d'une loi que nous puissions appliquer à un fait, mais d'un fait dont nous cherchons à dégager une loi. Or c'est précisément ce que nous faisons, jusqu'à un certain point, dans tout syllogisme de la troisième figure : car, de ce qu'un sujet A possède l'attribut C, et de ce que ce même sujet possède aussi l'attribut B, nous concluons que

l'attribut B coexiste, *au moins dans un cas*, avec l'attribut C. Que nous faut-il de plus pour affirmer que l'attribut B coexiste, *dans tous les cas*, avec l'attribut C ? Deux choses : savoir *à priori* que l'attribut C *doit* avoir son antécédent parmi les autres attributs de A ; placer A dans des conditions telles que, de tous ses attributs, B soit le seul qui *puisse* être l'antécédent de C. Tout syllogisme de la troisième figure est donc une induction commencée : toute induction est un syllogisme de la troisième figure, dans lequel la raison et l'expérience achèvent l'œuvre du raisonnement.

J. LACHELIER.

# HISTOIRE

DU

# DÉVELOPPEMENT DE LA VOLONTÉ

La doctrine du bien moral, c'est-à-dire la détermination de ce qui doit être recherché comme bien et de ce qui doit être évité comme mal, ainsi que la gradation des biens et des maux, peut à mon avis être déduite seulement de la théorie de la sensibilité. Car l'homme ne peut agir que d'après ses sensations et ses sentiments; des commandements, qui ne trouvent pas dans son cœur un écho fort et puissant et qui ne résultent pas des lois primordiales de la nature humaine, formeraient une morale bien fragile, une phraséologie inanimée et stérile. La morale pratique, c'est-à-dire cette doctrine qui recherche jusqu'à quel point il est permis à l'homme de traduire ses sensations en actions, repose sur la théorie des désirs.

L'expression *désir*, employée ici dans son sens le plus vaste, désigne toute l'étendue de notre activité pratique. Celle-ci est aussi variée que le comportent la diversité de nos idées et de nos connaissances et la grande richesse de nos sensations et de nos sentiments. Cependant ce n'est pas, à proprement parler, cette variété qui nous occupe ici. Naturellement elle est d'une grande importance puisqu'elle contribue si puissamment à imprimer à nos désirs une si grande diversité. On pourrait citer ou inventer un grand nombre de maximes comme : « dis-moi qui tu hantes et je dirai qui tu es, » ou de mots spirituels comme celui de Feuerbach « l'homme est ce qu'il mange ». Telle est l'importance pour l'homme moral de la richesse ou de la pauvreté de ses idées, de l'étendue plus ou moins grande de l'horizon de ses connaissances, de la grossièreté ou de l'élévation de ses sentiments, du développement partiel de sa sensibilité dans une certaine direction ou de la culture harmonieuse et du perfectionnement général de toutes ses facultés.

Cependant l'essence proprement dite du désir ne réside pas dans cette variété. Ce n'est pas aux circonstances accessoires produites

par la diversité des conditions extérieures de la vie, c'est à la manière dont l'individu suit ses désirs que nous empruntons les motifs principaux de notre appréciation de la valeur ou de l'indignité morale des autres hommes. Si nous considérons les différents états, par exemple, de juriste, de médecin, de marchand, d'ouvrier, de journalier, nous trouvons que chacun d'eux a sa science et son art particuliers, une activité physique et intellectuelle spéciale. Mais l'énergie de la volonté, nécessaire à l'un comme à l'autre pour se livrer à son état avec succès, est en général la même. Or l'objet de nos recherches d'aujourd'hui est justement ce qui est commun à toutes les conditions ou, pour nous servir d'une expression plus générale, à tous nos désirs auxquels les sensations, dont ils sont issus, communiquent une si riche variété.

Tout le monde sait, qu'en morale l'on distingue des désirs supérieurs (moraux, intellectuels) et des désirs inférieurs (sensuels). Or on pourrait croire tout simplement que les désirs inférieurs correspondent aux sensations physiques, les désirs supérieurs aux sentiments esthétiques, intellectuels et moraux. Mais la question ne se laisse nullement formuler d'une manière si simple. Selon les circonstances il peut être très-raisonnable de s'abandonner à une simple sensation physique et de mettre à la porte les sentiments intellectuels et moraux les plus élevés, par exemple, de fermer le livre le soir à 11 heures et d'aller se coucher au lieu de travailler plus longtemps. Ce qui dans certaines circonstances données peut être très-bon, raisonnable et nécessaire, ne l'est peut-être nullement dans d'autres.

Vous voyez suspendu à un arbre un fruit qui excite votre appétit et vous réprimez le mouvement involontaire d'étendre la main vers lui, parce que vous n'avez pas le droit de le cueillir; ou vous apercevez ce même fruit sur le marché, vous êtes tenté de l'acheter, mais vous pensez que vous pouvez faire un meilleur emploi de votre argent en achetant d'autres objets. Dans les deux cas ce mouvement de la volonté, qui nous fait réprimer l'appétit, est un mouvement supérieur en comparaison du désir inférieur, sensuel. Mais il est évident en même temps que la différence en apparence si fondamentale n'est que relative. Sans doute dans le premier cas le sentiment du droit, qui nous défend d'empiéter sur la propriété d'autrui, est conforme à une prescription morale, élevée; mais dans le deuxième cas, si quelqu'un ne dépense pas son argent pour du fruit, parce qu'il veut acheter de la bière, un appétit physique est tout à fait équivalent à l'autre. Et même dans le premier cas on peut se demander : qu'est-ce donc que ce sentiment du droit? n'est-ce pas en grande partie la crainte de la punition, de la honte, une maxime

inculquée par une longue éducation? Vous voyez par là qu'il est impossible de tracer purement et simplement une ligne de démarcation entre nos appétits élevés et grossiers. D'un autre côté il ne suffirait pas non plus, comme beaucoup l'ont fait, d'opposer aux appétits sensuels, une volonté raisonnée, un désir intelligent (prudence). Le nombre de gradations est beaucoup plus grand, et ensuite, le degré d'énergie de la volonté ne dépend pas précisément de la valeur et de l'élévation plus ou moins grande de nos sensations et de nos sentiments.

La volonté humaine est le produit d'un développement graduel, d'une végétation morale. Nous avons donc certainement déjà le droit de désigner le cas, où entre deux appétits sensuels nous suivons résolûment l'un et réprimons l'autre, comme un degré un peu plus élevé du développement de la volonté, en comparaison de l'indécision de l'enfant qui veut accepter tous les objets imaginables pour une petite pièce d'argent reçue. Maintenant nous allons chercher à connaître de plus près cette marche du développement de l'activité volontaire, cette naissance de la volonté réfléchie, en considérant attentivement les différentes phases de ce processus.

Arrêtons-nous encore un instant à l'exemple donné plus haut, nous verrons de suite que si le fruit excite notre appétit, c'est parce que notre mémoire nous en rappelle la saveur. Voilà, comme nous le savons déjà par ce que nous avons dit précédemment, un point très-important, car *ignoti nulla cupido;* le souvenir marque une phase très-importante dans l'histoire du développement de la volonté. Dans d'autres cas une simple réminiscence ne suffit pas; pour que nous éprouvions un désir, il faut que la jouissance soit d'abord devenue une habitude, comme par exemple quand il s'agit du plaisir de fumer. C'est là aussi une phase du développement de la volonté que nous rencontrerons souvent. Si donc nous voulons connaître toutes ces phases dans leur enchaînement naturel et organique, il faut mettre sous nos yeux un exemple convenable qui nous permette de voir le processus par où nous passons, quand nous prenons une résolution décisive d'une certaine importance. Tous les exemples ne nous conviennent pas, car la plupart de nos résolutions nous sont dictées d'avance par l'habitude, la coutume, les usages, etc. La résolution, par exemple, de faire un voyage en été est devenue, pour quelques-uns d'entre nous, une chose tellement naturelle qu'il ne peut être question ici d'une résolution formelle. Il en est autrement pour ceux que leurs affaires ou leur profession empêchent de s'absenter dans tout le cours de l'année, à qui leur situation pécuniaire ne permet pas de si grandes dépenses de luxe et qui par conséquent ne songent

nullement pour l'ordinaire à faire un voyage. De telles personnes ressentent bien le désir plus ou moins vif de goûter une fois elles-mêmes ce plaisir de voyager qu'elles connaissent par ouï-dire ou par leurs lectures. Mais nous éprouvons un grand nombre de ces désirs sans qu'ils nous excitent d'une façon particulière; nous nous souhaitons un million, un rang élevé, de l'influence, etc.; en un mot nous faisons un grand nombre de souhaits innocents.

Que faut-il pour transformer le souhait innocent en un désir? Il faut amoindrir la distance qui nous sépare de ce qui en est l'objet, et cela peut avoir lieu de deux manières, d'abord par l'accroissement du désir : par exemple dans notre cas, si l'ennui causé par un travail pénible augmente tous les jours, si le médecin recommande le voyage d'une façon de plus en plus pressante; ainsi le souhait devient graduellement de plus en plus vif, nous occupe et nous excite toujours davantage. En second lieu il faut que nous voyions la possibilité de réaliser notre souhait. Dès que cette réalisation ne nous apparaît plus comme un rêve lointain, comme une impossibilité, nous sommes entrés dans une nouvelle phase importante, dans celle de la réflexion. La réflexion est d'abord un doute, ensuite une tendance de plus en plus prononcée vers la détermination, jusqu'à ce qu'elle trouve son expression dernière dans la résolution. Ainsi le souhait s'est transformé en désir, tendance, volonté; cette dernière est mise en exécution. Mais il y a encore un préliminaire à cette série de phénomènes. Avant que nous puissions désirer un objet, il faut le connaître. Or cette phase qui précède le désir, c'est-à-dire le sentiment associé au souvenir, nous la nommons *appétit*. En conséquence, nous distinguons dans le développement de la volonté les principales phases suivantes, que l'on peut encore subdiviser en phases : 1° l'appétit; 2° le désir; 3° la réflexion (tendance, aspiration); 4° la volonté. Nous allons les considérer successivement.

## I. — Appétit.

L'appétit est la forme première et en même temps la plus générale du désir; car tous nos souhaits, désirs, manifestations de la volonté reposent en dernière analyse sur des appétits, sont des appétits plus développés. C'est pourquoi on peut parler aussi bien d'instincts nobles et élevés que d'instincts grossiers et brutaux. L'instinct est ce qui nous excite, il découle directement de la sensation du plaisir ou du déplaisir, puisqu'il tend uniquement à retenir ce qui

est agréable, à éloigner ce qui est désagréable. Le concept qui se rattache directement à l'appétit, c'est le mouvement réflexe, c'est-à-dire la transmission de l'excitation d'un système nerveux sensible à un système moteur, s'opérant avec une nécessité mécanique. On sait combien il est difficile, sinon impossible d'arrêter un mouvement réflexe une fois commencé, tel que la toux, l'éternuement, le clignotement de la paupière. C'est avec cette même force naturelle, si difficile à diriger, que nos appétits agissent originairement. Le plus souvent ils ne sont que des sensations physiques, comme l'appétit de la nutrition, de la respiration, de la génération. Quand des sentiments plus élevés entrent en jeu, comme dans les appétits de la science, de la conservation de soi-même et de la sociabilité, ils se montrent sous leur forme la plus élémentaire : ainsi l'appétit de la science, sous la forme de la curiosité, comme nous la voyons aussi chez l'animal; l'appétit de la conservation sous la forme d'une tendance involontaire à l'équilibre chez celui qui tombe ou d'un effort convulsif pour se raccrocher quelque part, chez celui qui est sur le point de se noyer, etc. Mais l'appétit se distingue du mouvement réflexe en ce qu'il découle de la sensation du plaisir et du déplaisir et a toujours plus ou moins conscience de lui-même, tandis que le dernier est aussi involontaire qu'il est plus ou moins inconscient. Naturellement cette différence est seulement relative et inconstante. Il est, en outre, dans la nature de l'appétit de marcher à son but, la satisfaction, directement, sans réflexion et sans préparation de moyens. C'est pourquoi l'homme, parvenu à l'état de civilisation, n'est pas guidé par l'appétit, mais par les désirs, par la volonté qui en sont des degrés de développement plus élevés. Nous parlons de nos appétits dans un sens impropre, mais cette expression est légitime en tant qu'elle désigne d'une manière frappante leur dérivation des appétits brutaux et leur violence souvent irrésistible, rappelant celle des éléments de la nature.

Un proche parent de l'appétit, c'est l'instinct. Par ce mot on entend des dispositions, des facultés innées, transmises par héritage, en partie déjà assez complexes et destinées à satisfaire les appétits, auxquelles en raison de l'art déployé dans les nids des oiseaux, dans les toiles des araignées on a appliqué en général la désignation d'instincts artistiques. L'instinct est un concept qui a donné lieu à beaucoup de discussions et qui est encore loin d'être complétement élucidé. Mais on fera bien de se garder surtout des opinions mystiques. Certainement l'animal apporte au monde maintes facultés toutes développées, par exemple, celle de se servir de ses membres que l'homme est obligé d'acquérir péniblement. Vraisem-

blablement, sous ce rapport les dispositions qui, selon la doctrine de Darwin, sont transmises par héritage d'une génération à l'autre, et dont l'empreinte devient toujours plus forte et plus caractéristique, jouent un rôle important. Mais dans les temps modernes l'observation expérimentale plus exacte est arrivée à restreindre de plus en plus le concept de l'instinct en prouvant que bien des facultés regardées autrefois comme innées, par exemple, le chant d'une mélodie déterminée par une espèce déterminée d'oiseaux, sont le fruit de l'étude et de l'imitation.

Si nous y regardons de près, nous pouvons distinguer trois phases secondaires dans l'appétit. La première, c'est le mouvement réflexe dont nous avons parlé plus haut. Par lui une excitation physique, qui nous fait éprouver une légère sensation dont nous avons peu ou point conscience, est transmise aux systèmes moteurs. Tels sont, par exemple, les mouvements du cœur et des organes de la digestion qui ont lieu dans notre intérieur sans que nous les ressentions dans les circonstances ordinaires. La deuxième phase est l'appétit brutal, c'est-à-dire une sensation plus ou moins forte de plaisir ou de douleur qui, sans connaître les moyens de se satisfaire, cherche à se faire jour par toute sorte de mouvements. Cette phase se montre avec ses caractères les plus généraux chez l'enfant nouveau-né, qui manifeste sa faim ou sa douleur en criant et en se démenant. Elle apparaît encore dans la suite de la vie, quand de fortes sensations, par exemple une frayeur violente, etc., se produisent subitement. La troisième phase, celle de l'appétit expérimenté, forme déjà la transition au désir. L'enfant a trouvé le sein maternel, il s'y nourrit avec avidité et avec plaisir. Plus cet acte se répète, plus la succion a été reconnue comme un moyen de satisfaction, plus l'enfant affamé étend avec empressement ses bras vers la mère et plus aussi les gestes, qui expriment son désir, indiquent de mémoire et de conscience. On pourrait être tenté de joindre cette phase de l'appétit expérimenté, qui diffère essentiellement de la précédente par le développement de la conscience et du souvenir, à la deuxième phase principale du souhait ou du désir dont elle est un degré de transition. Mais, comme nous le verrons plus loin, elle en est complétement différente.

Les appétits ont encore ce caractère essentiel qu'ils apparaissent simultanément en grand nombre. Chaque membre, chaque organe, chaque tissu est, pour ainsi dire, constamment le siége d'une sensation, quelque peu que nous en ayons conscience ; or on pourrait en dire autant des appétits; car la sensation physique est le degré préliminaire de l'appétit et y conduit nécessairement. Sans doute nous

n'avons nulle conscience de cette multiplicité des appétits. Ici aussi a lieu une sorte de concurrence vitale et un nombre relativement petit réussit à se faire jour. Cependant d'une manière absolue ils existent encore en grande quantité, et une observation attentive nous fera trouver en nous à chaque instant un nombre assez considérable d'appétits de nourriture, de respiration, de lumière, de sons et d'autres appétits de sens et de mouvement.

## II. — Souhait et Désir.

La deuxième phase (stade) commence au moment où le souvenir et la conscience claire sont complétement développés. Arrêtons-nous encore à cet exemple de l'enfant nouveau-né qui a faim. Plus il répète l'acte de la nutrition, plus il se familiarise avec les mouvements nécessaires pour saisir, sucer, avaler, qu'il exécutait d'abord avec incertitude, avec des tâtonnements, en criant et en se démenant inutilement. En même temps il parvient à savoir que ces mouvements servent à apaiser la sensation de la faim, dont la connaissance lui est également devenue familière. Tout souvenir est une association, à savoir une association d'une sensation (appétit), d'un mouvement (réaction) et d'une satisfaction des sens amenée par ce dernier (faim, nourriture, jouissance, goût agréable). Plus cette association devient familière, plus le souvenir qui en résulte devient clair, net, saisissant, plus aussi celui-ci se présente à nous comme un fait indépendant, détaché de l'appétit; c'est-à-dire que maintenant l'idée de la nourriture et du bien-être qu'il cause, peut naître indépendamment des fortes sensations de la faim qui au commencement étaient nécessaires pour produire toute cette série de phénomènes. Ici nous entrons dans la *phase* du souhait et du désir. Il procède, comme nous le voyons, par voie de développement graduel, de l'appétit auquel il se rattache par la phase transitoire, de l'appétit expérimenté. Et voici en quoi consiste le progrès : dans la phase de l'appétit brutal, le mouvement, par lequel nous réagissions contre la sensation en cherchant à la satisfaire, était livré au hasard ou trouvé par tâtonnements ; dans la phase de l'appétit expérimenté nous venions d'apprendre à le connaître; maintenant, grâce à la pratique, il nous est devenu familier. Ce dernier point constitue immédiatement une différence importante.

L'appétit procède essentiellement du déplaisir. Le déplaisir, la douleur, sont à proprement parler ce qui nous excite, tandis que le

plaisir satisfait nous dispose à la jouissance tranquille. Mais le désir est la représentation d'un plaisir auquel il tend, il est essentiellement une aspiration vers un plaisir. Et à ce caractère se rattache une autre différence non moins importante. L'appétit n'est pas lié au temps, il est limité au tourment actuel; le désir, au contraire, a sa racine dans le souvenir d'un plaisir antérieur, auquel il aspire de nouveau dans l'avenir; il embrasse le passé et l'avenir. En outre, tandis que l'appétit se borne uniquement à réagir contre le seul déplaisir, le désir procède déjà avec plus de combinaison. Il sait supporter un déplaisir présent, renoncer à la jouissance pour atteindre un plaisir plus grand ou pour éviter un plus grand déplaisir. C'est pourquoi les appétits sont multiples, correspondant aux différentes conditions des différents organes et se dispersant dans les directions les plus diverses; les désirs, au contraire, sont moins nombreux, tendent plus à l'unité et forment en quelque sorte une bourgeoisie un peu plus distinguée, supérieure à l'ochlocratie des appétits. Cependant on sait bien que le calme ne règne pas précisément parmi eux et qu'ils sont également soumis à la loi de la concurrence vitale.

Comme nous l'avons vu, un élément très-important dans le développement des désirs, c'est l'habitude. Elle fait sentir son influence de deux manières. D'abord elle nous fait connaître le plaisir, le transforme en un besoin et est ainsi la cause que le désir naît et se développe du côté où il aspire. En second lieu, elle nous rend le mouvement, qui engendre la sensation du plaisir, de plus en plus familier et nous met à même de mesurer exactement la grandeur, la rapidité et l'énergie des efforts nécessaires pour arriver au but de notre désir. Elle nous fournit donc le moyen de calculer en quelque sorte par avance le succès de nos mouvements et d'apprécier en conséquence quelle probabilité il y a de parvenir à la sensation agréable qui est l'objet de nos désirs.

De ces deux éléments, le degré d'habitude à un certain plaisir, joint à la grandeur absolue ou relative de ce dernier, et le degré de la possibilité qu'il y a de l'obtenir, naît une gradation assez variée dans la vivacité de nos désirs. Du souhait innocent qu'on pourrait tout aussi bien appeler renoncement, on passe par des transitions faciles, presque insensibles, au désir passionné pour la réalisation duquel on risquerait la tête. Cependant dans cette gamme, on peut distinger nettement deux degrés qui sont dans la nature des choses. Le souhait basé principalement sur la représentation de la sensation agréable et faisant abstraction des moyens d'accomplissement (soit parce qu'il est impossible de se les procurer, soit parce que la fai-

blesse de la sensation ou tout autre motif nous a empêché de les examiner attentivement) et le désir, dans le sens rigoureux du mot, qui se représente davantage la réalisation du souhait, la regarde comme possible, plus ou moins facile à atteindre, et emprunte à la vive représentation du mouvement nécessaire, un stimulant d'autant plus fort pour l'exécuter. Le souhait peut être plus ou moins résigné et plus ou moins vif; il peut être ardent, il peut être un vœu passionné, et néanmoins, comme nous venons de le dire, il se distingue essentiellement du désir en ce que ce dernier se représente nettement le moyen de la réalisation et la regarde comme plus ou moins facile à amener. Le désir, de son côté, peut être calme, timide, modéré, ou brutal, hardi, effréné, il peut être impétueux et passager, ou plus ou moins obstiné, tenace, passionné. Le souhait et le désir sont la condition réciproque l'un de l'autre. Le souhait est le père du désir et c'est là, à proprement parler, la règle générale. Mais l'occasion aussi fait le larron; la connaissance de la facilité de la réalisation peut faire naître le souhait, et dans tous les cas l'idée de la possibilité de cette réalisation le fortifie.

Si j'ai dit auparavant que le souhait et le désir procèdent du souvenir d'un plaisir, cette opinion semble contredite par l'expérience journalière qui nous montre que nous souhaitons très-souvent de ne pas voir arriver une chose désagréable et que nos répulsions égalent nos désirs en violence. Cependant si nous y regardons de plus près, nous trouverons facilement qu'il y a toujours au fond une idée positive de plaisir. Si je souhaite, par exemple, de ne pas subir une diminution de fortune dont je suis menacé, c'est parce que je me représente les bonnes choses que l'argent doit me procurer, et si je fais tous mes efforts pour éviter un danger de mort, c'est parce qu'en ce moment je sens avec un redoublement de vivacité combien j'étais, à vrai dire, heureux dans ma personne. La crainte des maux est à la vérité une excellente maîtresse pour discipliner nos désirs, elle aide à les modérer et à les réprimer, comme nous le savons tous, mais elle n'est pas, ou, du moins, elle n'est pas en général, ce qui existe réellement, ce qui nous détermine dans nos actes.

Comme les appétits, les désirs aussi sont principalement physiques. A la vérité on peut nous objecter que nos sentiments élevés — intellectuels et moraux — engendrent nécessairement des appétits et des désirs, et le langage habituel confirme cette objection; en effet nous parlons de nobles désirs, de souhaits charitables, patriotiques. Mais si nous considérons que nos pensées sont produites par nos désirs, qu'elles sont entièrement à leur service, il est clair qu'il ne peut être question en ce moment de sentiments engen-

drés par la pensée; car nous nous occupons uniquement de la phase du développement de nos désirs simples, élémentaires. Nous en dirons autant des sentiments moraux qui soumettent à leur approbation ou désapprobation nos désirs et nos actions et qui doivent également leur origine à un développement plus élevé, que celui qui fait l'objet de nos considérations actuelles.

## III. — Réflexion — Tendance — Aspiration.

Les désirs aussi sont encore multiples, comme nous l'avons déjà dit, et d'espèces très-variées. Mais chacun d'eux a naturellement une certaine tendance à la suprématie. Les désirs s'accordent mal entre eux; plus les uns sont forts, plus les autres sont nécessairement faibles. On a beaucoup discuté sur l'unité et la simplicité de l'âme. On peut se l'expliquer d'une façon toute réaliste, toute mécanique, si on se figure l'organisme tout simplement comme une somme de forces disponibles (en tension), comme une réserve de travail. Il est clair que plus vous enlevez de cette réserve à une extrémité, moins il en restera à l'autre, que plus le nombre par lequel vous divisez le tout est grand, plus le quotient qui reviendra à chaque part doit être petit. Notre système nerveux composé des nerfs périphériques et des organes centraux, grand sympathique, moëlle épinière, moëlle allongée, cervelet et cerveau, a un double emploi. D'abord il prépare d'une façon complète et rend disponibles des forces de tension accumulées dans l'organisme, en vertu du caractère très-complexe des affinités chimiques et par suite de la grande combustibilité de la masse nerveuse. En second lieu, il doit mettre toutes les parties en relation entre elles, créer un système de coordination générale et réciproque, parfaitement développé, particulièrement dans les organes centraux supérieurs et surtout dans les hémisphères du cerveau. Le système nerveux représente donc le champ de bataille et le magasin général de munitions et de provisions des désirs. Plus la sensation primordiale est forte et intense, plus le mouvement de réaction est devenu, grâce à l'exercice et à l'habitude, sûr et familier, plus le désir dominant étend facilement son empire dans un grand rayon, accapare et soumet à son seul usage les moyens d'action déposés dans le magasin général des réserves. Plus le succès a été fréquent et complet, plus les forces de tension accumulées dans l'organisme ont été conséquemment employées à agir dans cette seule direction déterminée,

plus aussi ce désir a de chances d'arriver à une suprématie plus ou moins exclusive et durable.

Qu'on ne s'étonne pas si j'appelle *maxime* un tel désir arrivé à une suprématie durable. On est habitué à désigner par cette expression un principe moral approuvé par le jugement de la raison. D'après le sens littéral du mot, maxime, c'est-à-dire *maxima ratio*, signifie seulement principe supérieur. Mais, la seule voie possible pour arriver aux *règles* supérieures du désir et de l'action est l'intensité primordiale de la sensation, l'exercice et l'habitude, auxquels il faut encore joindre l'usage et l'éducation. Aucun chemin n'y conduit, notamment si nous partons d'une connaissance théorique et abstraite de la raison. Indépendamment de ce que, d'après mon point de vue psychologique particulier, la connaissance théorique n'est en général qu'un phénomène résultant de l'activité pratique de l'âme ; la simple connaissance abstraite de la raison se montre le plus souvent complétement impuissante dans la lutte ardente des désirs et des passions. Mais qu'il plaise de regarder encore une fois notre conquérant d'un œil attentif. Ce n'est plus l'ancien désir vif, impétueux; la victoire ne lui a pas été si facile et dans la mêlée ardente, il a été obligé de prendre une forme un peu différente, plus noble. En effet, la lutte est vive. La vie est difficile et ne ressemble nullement au pays de Cocagne, où chaque souhait naissant s'accomplit de lui-même. Les désirs sont bien nombreux , et pour en contenter un il faut que les autres soient réprimés, et pour un seul plaisir il faut supporter beaucoup de peines et d'ennuis, il faut s'appliquer et réfléchir, afin d'employer les bons moyens au bon moment.

C'est justement là ce qui fait la différence entre la tendance, l'aspiration raisonnée, réfléchie, et le simple désir et l'appétit. L'appétit n'est pas lié au temps; sans réflexion il vit toujours dans le présent; le désir agit déjà, comme nous le voyons, avec plus de circonspection; il pense au passé et à l'avenir, il combine les moyens et calcule l'effet. Mais, enfant du temps, il est fugitif comme lui. Rien n'est plus transitoire, plus vite rassasié que le désir physique ordinaire. Mais il en est autrement de la tendance réfléchie dominante quand elle se développe normalement, régulièrement. Dans ce duel, il faut que les désirs fugitifs, qui s'éteignent avec la jouissance, cèdent la place. Tout au plus peuvent-ils se maintenir passagèrement, si la sensation primordiale possède une intensité extraordinaire, en face de ces aspirations, profondément enracinées par une longue habitude et constituant le caractère particulier et la véritable direction de la vie de l'individu. Par la réflexion sur les voies et moyens, ces aspirations

sont intimement liées aux sentiments intellectuels, et par la ténacité avec laquelle elles poursuivent leur but, elles se rattachent aux sentiments moraux supérieurs ainsi qu'aux développements secondaires de la crainte et de l'espérance, de la joie et de la douleur, etc., ou plutôt elles en constituent à proprement parler le fond et en tirent, comme la plante par mille fibrilles, une nouvelle force, un nouveau stimulant. Elles sont durables, tandis que le désir était passager; elles sont le sous-courant fort et constant, tandis que celui-ci produit la légère ondulation de la surface. Si nous considérons encore brièvement le processus par lequel la maxime se développe, nous verrons qu'en général, comme nous l'avons dit, l'habitude (éducation, usage) exerce sur elle une influence essentielle. Mais la lutte entre plusieurs désirs pour arriver à la suprématie, s'accomplit particulièrement dans la réflexion qui s'élève par tous les degrés et toutes les nuances possibles, du doute timide et de l'essai prudent jusqu'à son terme définitif, la résolution. — La tendance réfléchie est donc à son tour beaucoup plus près de l'unité que les phases précédentes; on pourrait même dire qu'elle est déjà une unité complète, que la maxime doit nécessairement déjà exister dans le concept à l'état d'unité intellectuelle. Elle l'est aussi en réalité et elle conserve ce caractère à la longue. Mais elle n'existe pas à l'état isolé. Aucun homme, du moins aucun homme normal, ne vit d'une seule maxime. Ces principes supérieurs, ces règles, si nous y regardons de près, sont en fin de compte très-nombreuses. Elles aussi luttent dans toutes les circonstances données pour la suprématie. Entre elles aussi, comme entre les désirs, c'est la délibération, la réflexion qui décide, et la puissance de l'habitude fait pencher la balance.

## IV. — Volonté.

Avec la résolution, qui met un terme à la délibération, nous entrons dans le dernier stade, celui de la volonté. La délibération, quoiqu'étant le symptôme d'un désir sérieux, est encore loin d'être un véritable acte de la volonté. Celui qui délibère ne veut pas encore, il voudrait. Nous pouvons parler de la volonté partout où a eu lieu une délibération, et, à sa suite, une détermination, une résolution. Dans un sens restreint le désir a donc déjà sa volonté, de même que celle-ci se développe dans la formation de la maxime. Cependant dans le vrai sens du mot, la volonté ne commence à se manifester qu'au moment où non-seulement les actions les plus importantes de

la vie et les sphères dans lesquelles elle se meut sont soumises les unes et les autres à des principes supérieurs, mais encore où ces *maximes*, nous dirigeant dans les détails, ont établi partout entre elles des rapports fixes de subordination, où celles-ci commencent à former jusqu'en une certaine mesure un système unique, où l'aristocratie des règles et des maximes a trouvé dans la suprématie royale d'un principe dominant, une autorité naturelle et constante. Car qu'est-ce qui constitue le caractère essentiel de l'homme mûr et raisonnable, si ce n'est l'unité absolue dans ses actes? Et nous ne donnons pas cette unité comme l'idéal moral accompli; elle marque simplement la pleine possession et le complet développement de l'intelligence, car elle est loin d'être le signe de la perfection.

Mais l'homme n'est pas un être isolé, il est un membre d'un grand tout. Toute notre civilisation, toute notre intelligence sont le produit de cette communauté. C'est pourquoi la volonté isolée de l'individu est incomplète; c'est un fragment, une phase imparfaite de développement, à peu près comme, dans le cercle de la vie individuelle, le désir isolé, la maxime isolée. La volonté isolée visant seulement à la satisfaction individuelle est quelque chose de borné, d'absurde. L'égoïsme le plus achevé, le plus raffiné, le plus subtil, est en fin de compte un mode d'action insensé, stupide, et ne peut être d'une longue durée. Ces vieux proverbes : le mensonge ne peut aller loin, et : ce qui est honnête dure le plus longtemps, restent toujours vrais. Les volontés égoïstes, individuelles, se combattent entre elles comme les maximes, les désirs et les appétits isolés, et de cette concurrence vitale sort également une loi plus élevée. C'est celle proclamée par Kant comme le principe moral suprême et que 1800 ans avant lui Jésus-Christ a exprimée en ces termes si simples et si nobles : Faites à autrui ce que vous voulez que les autres vous fassent.

Avec la formation de ces unités qui s'élèvent toujours davantage, marchent de front une variété plus riche dans les sentiments qui nous animent, un développement de plus en plus large, une gradation plus nuancée, un usage plus noble des biens et des maux. Nos appétits sont excités principalement par le déplaisir, les privations et la souffrance. Le désir marche à la suite d'aspirations brutales, physiques; dans la maxime et dans la volonté individuelle isolée nous rencontrons déjà les sentiments esthétiques, individuels et même moraux qui tirent leur origine de la force, de l'énergie et de la logique de nos tendances. Dans la phase dernière de la volonté morale raisonnée, nous voyons apparaître les sentiments les plus élevés, les plus nobles, les plus sacrés que le cœur humain puisse

renfermer : l'amour, l'amitié, le dévouement au bien public, le patriotisme, la piété, etc. Le flot de nos sentiments déborde de toute part avec des sons sublimes, des accords de plus en plus harmonieux; tantôt calmes et profonds, tantôt se manifestant par des cris de joie ou de douces plaintes, tantôt patients et persévérants, ils présentent une diversité comparable seulement à celle des destinées humaines, changeantes et innombrables, qui s'agitent pêle-mêle dans le courant étroit de la vie. On dirait que l'organiste a tiré tous les registres pour répandre d'immenses flots d'harmonie.

Quelle que soit la brièveté d'une esquisse sur la volonté, il est impossible de passer sous silence la célèbre question du libre arbitre. On sait à combien d'écrits, à combien de discussions elle a donné lieu. Il ne peut pas entrer dans mes intentions de vouloir traiter à fond un problème si épineux. Je ne puis que me borner à exposer en quelques traits fondamentaux mon opinion telle qu'elle résulte naturellement, logiquement, des explications précédentes.

L'homme n'est pas né libre, selon l'expression du poète favori de notre nation; du moins il ne l'est pas en ce sens, qu'il vient au monde en être doué du libre arbitre. Mais en se développant il peut certainement arriver à un haut degré de liberté. Au moment de notre naissance, nous sommes de très-faibles créatures, entièrement à la merci de notre entourage. Le mouvement réflexe, cette première forme de réaction contre les excitations est soumis à des conditions tout à fait physiques, mécaniques, anatomiques; les appétits, accompagnés déjà de la conscience d'un plaisir éprouvé, provoquent un mouvement connu; le désir est guidé dans ses opérations par l'expérience et un calcul raisonné. Dans la phase de la réflexion délibérante, nous avons déjà à notre disposition une grande dextérité, une grande habitude, et nous savons combiner, coordonner nos modes d'action d'une façon très-variée et conforme à notre but. Voilà le matériel et en même temps l'instrument avec lequel notre volonté mûrie doit agir. Il faut apprendre à le manier et nous sommes seulement libres, selon le degré d'habileté avec lequel nous savons nous en servir. Il en est de cette liberté comme de celle de l'artiste. Le plus grand génie, s'il n'a pas appris à manier le pinceau ou le ciseau, n'est pas un artiste qui crée librement; c'est un mauvais ouvrier, un esclave de la matière ou du hasard.

Le type de notre liberté extérieure est le mouvement arbitraire de nos membres, que nous ne possédons pas par droit de naissance, mais que nous sommes obligés d'acquérir péniblement par l'exercice et l'habitude. Ce développement de nos mouvements extérieurs depuis le mouvement réflexe mécanique jusqu'au mouvement arbi-

traire réfléchi, mesuré et combiné est tout à fait analogue au développement moral, intérieur. Pendant ce dernier, nous apprenons également, par l'exercice et l'habitude, à subordonner les uns aux autres nos appétits, nos désirs, nos maximes, et à en faire sortir une volonté unique, consciente, conséquente. Nous ne sommes libres que dans la mesure où cette opération morale nous réunit. Il n'y a pas de doute que nous ne gravitions nécessairement dans la direction où nous portent nos maximes et nos désirs les plus fortement développés. Demander à un individu sans éducation, esclave de ses mauvaises habitudes, de ses vices et de ses passions, la force de prendre librement une résolution vertueuse, c'est comme si nous ramassions dans la rue un apprenti cordonnier, et si nous le mettions devant le piano, en le priant de nous jouer une sonate de Beethoven. L'homme n'est pas de naissance un être libre, il est seulement libre s'il le devient par ses propres efforts. La mesure dans laquelle il acquiert cette liberté dépend sans doute en grande partie des circonstances extérieures de son développement. Mais n'oublions pas que la faculté de se développer n'a été accordée à un degré si élevé à aucune autre créature de notre connaissance, qu'il a été donné à l'homme de s'accommoder aux conditions les plus diverses, de maintenir et d'étendre en face d'elles l'individualité de son être.

A. Horwicz.

# ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

## I

## MORALE

**E. Caro :** PROBLÈMES DE MORALE SOCIALE. 1 vol. in-8, Paris, Hachette. 1876.

Le livre de M. Caro est un livre de doctrine et de polémique, de polémique surtout. Sans renoncer à fortifier par des arguments positifs la morale spiritualiste, l'auteur se complaît dans l'examen et la discussion des doctrines contraires et des systèmes nouveaux; il aime à les dévoiler, à les poursuivre dans la fragilité de leurs principes, dans la témérité de leurs conséquences; il défend sa cause, en attaquant celle des autres. Le premier mérite d'une œuvre ainsi conçue est de nous mettre au courant des controverses contemporaines, en nous présentant par des expositions loyales et de fines réfutations le tableau à peu près complet des doctrines morales de notre temps, en nous jetant au milieu de cette mêlée confuse, où les hypothèses luttent contre les hypothèses, et où l'auteur intervient à son tour, pour assurer, s'il le peut, la victoire à la vieille morale rationnelle du droit et du devoir.

Une inspiration commune, plutôt qu'un enchaînement rigoureux des chapitres, fait l'unité du livre que nous examinons. Il n'est pas difficile cependant de démêler la loi d'après laquelle M. Caro a su habilement grouper les diverses parties de son travail. La morale intuitive a des alliés inconsidérés ou imprudents, qui la compromettent; elle a aussi des ennemis déclarés, qui la nient; de sorte qu'il est nécessaire de rappeler aux uns l'insuffisance de leur tentative, de prouver aux autres la fausseté de leur négation. De là les premiers chapitres consacrés, soit aux rationalistes inconséquents de la *Morale Indépendante*, soit aux empiriques avoués du positivisme, de l'école de l'évolution ou de l'école utilitaire. Après cette vive attaque dirigée contre les équivoques ou les erreurs morales, M. Caro a pensé avec raison qu'il était nécessaire de placer une exposition didactique des vrais principes du droit naturel : c'est ce qu'il a fait dans un chapitre de pure doctrine, où il

présente sous son plus beau jour, en la rajeunissant par le détail, la théorie de la personnalité humaine, libre dans ses actes et responsable dans son choix. Nous touchons ici le point culminant de l'œuvre. On peut regretter que M. Caro n'ait pas cru devoir s'y arrêter plus longtemps. Mais il reprend aussitôt son rôle de critique, et la seconde moitié de l'ouvrage est remplie, comme la première, par la discussion des systèmes. Seulement il ne s'agit plus, comme tout à l'heure, des origines et des fondements de la morale : le débat porte sur les conséquences et les applications pratiques, particulièrement sur le droit de punir, et sur les métamorphoses de l'idée du progrès.

Revenons avec quelques détails sur les points essentiels abordés dans les *Problèmes de morale sociale*.

La réfutation de la *Morale Indépendante* est une des parties les plus fortes de l'œuvre. M. Caro analyse les causes qui ont fait à la nouvelle école une popularité supérieure à son mérite. Dans un temps où la métaphysique traverse une crise redoutable — crise suprême aux yeux de beaucoup d'esprits — il était naturel qu'on écoutât avec faveur la voix de philosophes honnêtes et convaincus, qui prenaient l'engagement de maintenir debout les lois de la morale sur les ruines de la vieille philosophie. On ne recherchait pas si ces promesses pouvaient être logiquement tenues : on ne regardait pas aux moyens : on considérait le but qui séduisait et charmait, puisqu'il donnait satisfaction à la fois à un instinct éternel de l'âme humaine, le besoin d'une règle de conduite et d'une autorité morale, et à une tendance marquée de notre temps, le désir de se passer de la métaphysique. Plein de respect pour les intentions des moralistes de l'École Indépendante, M. Caro critique seulement les inconséquences logiques d'un système qui voudrait conserver tout ce que la morale intuitive ou rationnelle contient de leçons et de préceptes, tout en se débarrassant des principes qui seuls peuvent les justifier et les autoriser. C'est une chimère analogue à celle que poursuivent en politique les utopistes qui veulent tout ensemble maintenir l'ordre et supprimer l'autorité.

M. Caro distingue dans les doctrines de M. Massol et de ses amis des vérités qui ne sont pas nouvelles, telles que l'idée d'une morale philosophique, indépendante de toute révélation ; et des nouveautés contestables ou fausses : la prétention de constituer la morale sur un fait empirique, sur deux faits tout au plus, qui seraient le sentiment de notre liberté et la conscience de son inviolabilité. C'est là, à vrai dire, l'originalité la plus claire de la *Morale Indépendante*. Sur ce point M. Caro lui conteste avec raison le droit de se réclamer du témoignage de Kant, comme elle l'a essayé quelquefois. Kant n'est-il pas le plus rationaliste des moralistes, puisqu'il subordonne les actions humaines à des lois impératives et absolues, que la raison pratique rattache ensuite à Dieu comme autant de commandements divins? Sans doute, d'après Kant, la volonté est autonome : elle se commande à elle-même, mais elle ne le peut précisément que parce que l'esprit s'élève par delà la conscience

empirique, à la conception d'une volonté rationnelle, volonté idéale qui a sa réalité propre en dehors de nous. Ce n'est donc pas de Kant, c'est de Proudhon, selon M. Caro, que relève la Morale Indépendante. Proudhon, en effet, en écartant de la morale « *tout protectorat transcendantal,* » en définissant la justice : « la liberté qui se salue de personne à personne, » Proudhon a essayé d'arrêter à un fait purement humain et exclusivement empirique l'origine du droit et du devoir.

Que cette prétention est illégitime, qu'il faut faire un choix entre la négation de la morale et la morale rationnelle, qu'on doit se résigner à être métaphysicien ou à ne pas être moraliste, c'est ce que M. Caro montre avec force, en prouvant à ses adversaires ou bien qu'ils sont métaphysiciens sans le savoir, ou bien que leurs préceptes moraux ne reposent sur aucun fondement solide. Quand on proclame, en effet, l'*inviolabilité de la liberté*, tout en se flattant de ne pas sortir de la région des faits, il est certain que l'on commet une confusion. L'obligation de respecter la liberté n'est ni un fait, ni une loi empirique. Elle est une loi rationnelle, ou elle n'est pas. On ne risque donc pas d'être un faux prophète quand on prédit aux moralistes de l'École Indépendante qu'ils sont destinés soit à aboutir au scepticisme moral, soit à revenir prendre rang parmi les disciples de Kant. La Morale Indépendante est une construction louable, mais fragile ; c'est un abri provisoire, à l'usage de gens qui, ayant vu démolir le vieil édifice philosophique et ne voulant pas le reconstruire avec les mêmes matériaux, ne peuvent cependant se résigner à coucher à la belle étoile.

Le chapitre où M. Caro dénonce l'insuffisance et les lacunes du système est un modèle de discussion loyale et ferme. L'auteur y établit qu'en dehors de la morale rationnelle il n'y a plus, pour fonder l'inébranlable respect dû à la loi, que des bases précaires, et d'autre part que l'ensemble des prescriptions morales ne saurait être renfermé dans un principe aussi étroit que l'inviolabilité de la personne. Les parties les plus hautes de la vertu, telles que le perfectionnement individuel et la charité sociale, restent nécessairement en dehors. Ici M. Caro prévoit toutes les difficultés et épuise véritablement le sujet. Il n'en est pas tout à fait de même du chapitre où dans une revue rapide il fait défiler devant nous les doctrines de MM. Buchner, Littré, Darwin et Stuart-Mill. Sur tous ces points la réfutation nous paraît un peu brève. L'auteur se contente de confronter avec l'ancien idéal les réalités nouvelles. Est-ce suffisamment réfuter Darwin que lui montrer qu'entre ses affirmations et les vieilles croyances de l'humanité il y a un écart considérable ? D'un autre côté il y a peut-être quelques vérités bonnes à recueillir dans les systèmes que M. Caro repousse absolument. Ne faut-il point, par exemple, accorder quelque chose à l'opinion qui considère les notions morales comme le résultat d'une lente évolution intellectuelle ? Les philologues n'admettent plus pour le langage une révélation primitive et immédiate : les moralistes ne doivent-ils pas suivre leur exemple ? On ne compromet nullement l'autorité des prin-

cipes moraux en reconnaissant que l'humanité ne s'y est élevée que peu à peu. Peu importe que leur apparition historique soit d'une date récente. L'essentiel, c'est que la raison développée les conçoive et les formule. Alors même qu'elles ne correspondraient pas à des objets réels, ces notions idéales auraient une réalité à nos yeux par cela seul que les nobles âmes y croient, et que de généreuses vies se dévouent pour elles. Penser le bien, n'est-ce pas en quelque sorte le créer?

Nous craignons aussi que M. Caro ne soit trop sévère pour la belle théorie de M. Littré sur les rapports de la justice et de la vérité. « Des deux côtés l'assentiment est commandé : ici il s'appelle démonstration, là il s'appelle devoir. » Que peut-on trouver à reprendre à cette admirable formule? Faut-il décourager la morale dans ses prétentions à devenir une science? Rationnelle dans son principe, pourquoi ne le serait-elle pas dans ses applications? M. Caro oppose complaisamment la rigueur inflexible des conclusions de la géométrie aux incertitudes de la conscience morale : il fait valoir ces circonstances délicates, où il est difficile à l'homme de découvrir son devoir. Mais la diversité des interprétations humaines ne peut altérer, à ce qu'il nous semble, le texte immuable de la loi naturelle. L'homme a beau hésiter entre diverses conduites : cela n'empêche pas qu'il n'y a qu'une bonne conduite à tenir, et pourquoi désespérer de la connaître? Pour ne pas être toujours aperçue, la vérité morale n'en existe pas moins, et il appartient à la science de la déterminer.

L'idée du progrès, l'histoire de ses origines et de ses transformations, l'examen des théories qui le considèrent comme la loi des sociétés humaines; l'appréciation exacte des limites qui s'imposent au progrès, soit dans l'ordre des institutions politiques, soit dans le domaine de la science, de la morale et de l'art, tel est le vaste et beau sujet auquel M. Caro a consacré la dernière partie de son livre. Avouons-le, malgré l'ampleur des développements, c'est trop peu même de cent et quelques pages pour traiter à fond de telles questions. Aussi l'auteur pose-t-il avec éclat les problèmes plus qu'il n'a le temps de les approfondir.

Après avoir salué chez Bacon et chez Pascal le premier éveil de l'idée du progrès, M. Caro nous montre comment elle a pris pleine possession d'elle-même dans l'esprit ferme et modéré de Turgot, avant de s'exalter jusqu'à d'hyperboliques chimères dans l'âme enthousiaste de Condorcet; comment, de notre temps, des positivistes tels que MM. Comte, Littré, Buckle et Bagehot, s'en sont emparé, pour interpréter, au gré de leurs doctrines, la marche de l'histoire et la destinée de l'homme; comment enfin avec M. Spencer l'idée du progrès est devenue l'idée de l'évolution, appliquée, dans de hardies hypothèses, non plus seulement au mouvement des sociétés humaines une fois constituées, mais à l'origine même de l'homme et de l'univers entier.

La pensée maîtresse, si je puis dire, qui dirige M. Caro dans la discussion de ces divers essais de philosophie historique, c'est un vif sentiment de la liberté humaine, qu'il se plaint, non sans raison, de voir

sacrifier par des systèmes très-dissemblables sur plusieurs points, mais auxquels leurs tendances fatalistes donnent une physionomie commune. Que ce soit Auguste Comte, avec la doctrine célèbre des trois états, l'état théologique, l'état métaphysique, l'état positif, ou M. Littré avec les quatre degrés successifs du développement individuel et social, le besoin, le sentiment affectif et moral, le sens du beau, la recherche scientifique; qu'il s'agisse de la théorie profonde de M. Buckle, ramenant tous les changements humains à une double influence, l'action de la nature sur l'esprit, l'action de l'esprit sur la nature, ou enfin du darwinisme historique de M. Bagehot; il n'en est pas moins vrai qu'avec une grande variété dans la forme de leurs conceptions tous ces penseurs se donnent la main pour imposer à l'humanité les lois d'un développement nécessaire et fatal, et pour écarter ce qui est aux yeux de M. Caro le fonds même de l'histoire : « le jeu des spontanéités « libres, l'intervention des énergies héroïques et des inspirations su- « blimes, l'essor inattendu des initiatives qui coupent la série des phé- « nomènes. »

Nous ne nous aviserons pas de dire que l'intervention de l'idée de liberté dans la philosophie de l'histoire soit inopportune. Qu'il nous soit permis cependant de remarquer que la discussion métaphysique du libre arbitre n'a en elle-même rien à démêler avec l'idée qu'il convient de se faire de la marche générale des événements. Les partisans les plus décidés du libre arbitre sont bien obligés d'accorder que la liberté humaine se meut dans des sphères tellement étroites qu'elle ne peut exercer une influence sérieuse sur la direction de l'histoire. Les statistiques ne prouvent-elles pas que malgré l'effort des libertés individuelles les actions humaines donnent à peu près toujours des résultats constants et identiques, les mêmes motifs sollicitant et déterminant les volontés? De même que nos mouvements individuels dans un sens ou dans un autre n'empêchent pas le mouvement général de la terre qui nous porte, de même le jeu de nos libertés personnelles ne trouble pas la marche de l'humanité vers l'idéal qu'elle poursuit et qui la mène.

M. Caro est un sage ami du progrès. Il ne partage pas les illusions de ceux qui lui attribuent un avenir illimité, mais il sait le reconnaître partout où il existe, particulièrement en morale, malgré les dénégations absolues de M. Buckle et les réserves partielles de M. Bouillier. Peut-être se défie-t-il un peu trop du mouvement qui entraîne les sociétés modernes vers la démocratie. Le souvenir d'événements récents se mêle ici, par un retentissement douloureux, aux réflexions générales de M. Caro, et en explique les teintes sombres, le ton découragé. La démocratie ne peut que profiter d'ailleurs des avertissements sages que lui adresse, non pas précisément un adversaire, mais un conseiller légèrement pessimiste. Par exemple, c'est avec une finesse malicieuse que M. Caro reproche aux républicains de notre pays leur engouement irréfléchi pour la nouvelle philosophie positiviste. Ils l'ont accueillie

avec enthousiasme, sans se douter que, par ses tendances fatalistes et sceptiques, elle était en pleine contradiction avec les principes de la Révolution Française. La déclaration des droits de l'homme, en effet, est un chapitre de métaphysique morale : et la nouvelle école nie toute métaphysique. Au fond des revendications démocratiques, il est facile de distinguer la croyance à la liberté, la croyance au droit : et la nouvelle école traite la liberté de chimère, réduit la conscience à une collection d'habitudes, et identifie le droit et la force. Il suffit de lire l'*Introduction à la science sociale* de M. Spencer, et l'*Ancien régime* de M. Taine pour mesurer l'erreur des démocrates qui vénèrent comme leurs maîtres des philosophes empiriques, adversaires décidés de toute révélation rationnelle et de tout principe immuable. On sait avec quelle vigueur de raisonnement, et nous ajouterons avec quelle verve de sophisme M. Spencer attaque quelques-unes des thèses les plus chères à l'esprit nouveau, par exemple l'efficacité de l'instruction. On sait aussi avec quel mépris des droits individuels, renouvelant les théories cruelles de la république de Platon, où la santé était un devoir, et la maladie un crime, M. Spencer condamne à disparaître de la société « tous ceux qui sont faibles de corps. » M. Caro proteste avec éloquence contre une philosophie étrange, qui sous un faux air de libéralisme est la plus rétrograde de toutes ; contre cet absolutisme d'un nouveau genre qui sacrifie la personne à un prétendu intérêt général, et qui repousse la charité comme un attentat social, sous ce prétexte que la charité perpétue la faiblesse, la maladie et les infirmités !

M. Caro est resté fidèle à l'esprit, à la méthode de ses travaux antérieurs et, en écrivant les *Problèmes de morale sociale*, il a voulu, dans l'ordre des questions pratiques, donner comme un pendant au livre de l'*Idée de Dieu*.

Deux méthodes au moins (nous ne parlons que des plus saillantes) sont aujourd'hui en présence, dans la composition des écrits philosophiques : l'une que nous appellerions volontiers la méthode anglaise ; l'autre qui est restée en général, et qui avec quelques modifications restera sans doute la méthode française. Ceux qui emploient la première songent avant tout à recueillir des faits, à prodiguer les informations ; ils mettent à contribution tous les ordres de science, comme M. Spencer, ils explorent le monde entier, comme M. Darwin ; ils usent et ils abusent de l'hypothèse ; ils raisonnent à outrance, ils ne tiennent aucun compte des vieux sentiments de l'humanité ; ils préfèrent le paradoxe au préjugé : leurs livres sont comme des recueils impersonnels d'observations, comme de vastes entrepôts de faits et de conjectures. La méthode française est tout autre. Elle use sans doute du raisonnement, mais avec discrétion ; elle fait appel aux faits, mais avec mesure ; surtout elle jette dans la balance le poids des convictions personnelles exprimées avec force, avec chaleur ; elle se rattache à l'éloquence, non moins qu'à la science ; elle est un plaidoyer plus encore qu'une démonstration ; elle s'inspire des exemples de Platon, ce maître à la fois dans

l'art de penser et dans l'art d'écrire, qui ne dédaignait ni d'orner la vérité, ni d'égayer le raisonnement, qui enfin mettait au service de ses croyances, non pas seulement une sèche nomenclature de faits, mais les forces réunies de sa raison et de son cœur. M. Caro appartient à cette dernière école. Nous ne songeons nullement à exalter ou à sacrifier l'une de ces méthodes aux dépens ou au profit de l'autre : nous croyons qu'elles ont toutes deux droit à l'existence. Peut-être les lois de la concurrence vitale assureront-elles un jour à l'une ou à l'autre la victoire définitive. Mais ce jour n'est pas encore venu, s'il doit jamais venir; et en attendant, l'école Française, avec des interprètes éloquents tels que M. Caro, tient dignement sa place au milieu des controverses contemporaines.

G. COMPAYRÉ.

---

## II

## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

**D. Nolen.** — LA CRITIQUE DE KANT ET LA MÉTAPHYSIQUE DE LEIBNIZ; HISTOIRE ET THÉORIE DE LEURS RAPPORTS. Paris, Germer Baillière, 1875. — L'influence de Kant sur la philosophie contemporaine a été et est encore si grande, qu'il paraît impossible même de l'exagérer. Mais, l'importance d'une révolution philosophique ne doit jamais faire méconnaître son vrai caractère, et c'est justement le vrai caractère de la réforme critique que M. Nolen s'est proposé de déterminer dans l'ouvrage que nous analysons ici.

En France, au XVII^e siècle, Descartes a fondé une philosophie nouvelle. Cette philosophie n'emprunte rien à celle qui l'a précédée ; Descartes a fait plus que ruiner la philosophie scolastique, il l'a fait oublier. On ne trouve aucune trace de cette philosophie détruite non-seulement dans Descartes, mais presque dans aucun des philosophes, même ennemis de Descartes, qui l'ont suivi. Rien de pareil ne s'est vu, rien de pareil n'est peut-être possible en Allemagne. Leibniz diffère profondément des scolastiques, mais il les connaît, et il admet, sans hésiter, dans sa doctrine, ce qu'il trouve de vrai dans la leur. Kant substitue à la philosophie de Leibniz une philosophie vraiment nouvelle et toute originale ; mais, si cette philosophie diffère de la philosophie leibnizienne, elle n'est pas inconciliable avec elle. Ce que nous affirmons ici, le livre de M. Nolen a pour objet de le démontrer.

Le sujet, du reste, n'était pas absolument nouveau. Dans l'article *Leibniz* de la *Biographie universelle* ( 819), Maine de Birán l'avait indiqué et Kant lui-même en avait marqué les traits essentiels dans un petit écrit de 1790 intitulé : *Sur une découverte suivant laquelle toute nouvelle critique de la raison pure doit être rendue superflue par une*

*plus ancienne*. C'est un fait qui n'a pas échappé à M. Nolen, puisque lui-même nous dit avec une modestie excessive (p. 383) : « Notre propre travail n'a été sur bien des points que la justification et le développement de la réponse à Eberhard. » Il y a loin d'une indication rapide à un travail comme celui de M. Nolen, qui suppose une immense lecture et qui n'embrasse pas moins que tout l'ensemble de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel et Schopenhauer.

Cependant l'esprit du lecteur n'éprouve aucun embarras à saisir et à comprendre une telle étendue, et cela grâce à la simplicité du plan suivi par M. Nolen. Son livre se divise en cinq parties : La première expose la métaphysique telle que l'ont successivement enseignée Leibniz et Wolff; la seconde est une histoire de la pensée de Kant (de 1746 à 1781, c'est-à-dire depuis le premier ouvrage publié par Kant jusqu'à la publication de la *Critique de la Raison pure*); la troisième est une exposition de la philosophie critique faite d'après les trois *Critiques* et les *Principes métaphysiques de la science de la nature*; la quatrième est un essai de conciliation théorique entre la métaphysique de Leibniz et la critique de Kant; la cinquième enfin, une histoire de cette conciliation telle que l'ont opérée dans le développement de la pensée allemande Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer.

*Première partie. — La métaphysique dans Leibniz et dans Wolff.* — On sait que Kant a connu Leibniz de deux manières, par les écrits de Leibniz lui-même et par ceux de Wolff. Comme la métaphysique de Wolff dominait dans les universités allemandes au moment où Kant faisait ses études, il est permis de supposer que d'abord il a plus connu Leibniz par Wolff que par Leibniz lui-même. Il était donc important de distinguer le Leibnizianisme de Leibniz du Leibnizianisme de Wolff, et c'est à quoi M. Nolen s'est tout d'abord appliqué. C'était une tâche laborieuse, car les œuvres de Wolff se composent de 23 vol. in-4°, et comme Wolff n'est pas un esprit de premier ordre, comme Wolff est un écrivain assez lourd et prolixe, on n'est pas du tout sûr en le lisant d'être payé de sa peine. Il est vrai que M. Nolen a pu s'aider d'une foule d'ouvrages publiés dans notre siècle sur la philosophie de Wolff, d'histoires, d'abrégés, d'analyses, d'extraits. Mais ces ouvrages sont, en général, des ouvrages d'Hégéliens parfaitement préparés à être injustes à l'égard de Wolff. Assurément M. Nolen est bien loin des préjugés de cette sorte; il rend à l'occasion justice à chacun; j'en citerai pour preuve une définition de la philosophie rapportée p. 39, une distinction de la légalité et de la moralité rapportée p. 57. Cependant je ne suis pas sûr que M. Nolen eût assez complétement résisté au courant des idées aujourd'hui répandues en Allemagne sur la philosophie de Wolff.

Pour ce qui est de la connaissance directe de Leibniz par Kant, je n'indiquerai qu'un point sur lequel j'aurais aimé que M. Nolen nous eût donné plus de développements. Rien n'est plus curieux que l'histoire de la publication des œuvres de Leibniz. Il y a dans cette histoire un détail des plus importants qui n'a pas échappé à M. Nolen, c'est que les *Nou-*

*veaux essais sur l'entendement humain* ont été publiés pour la première fois par Raspe à Amsterdam en 1766. (M. Nolen, p. 139). Il faut remarquer qu'à cette époque tous les ouvrages considérables de Condillac, tous ceux de Hume avaient paru; mais ce qui a pour nous plus d'importance, il y avait alors justement 20 ans que Kant avait commencé sa carrière de philosophe et d'écrivain. Je demanderai si la lecture d'un pareil ouvrage à cette date n'a pas pu avoir son influence sur le développement des idées de Kant. Je ne puis m'empêcher de penser qu'une fois entré dans cette voie un historien aussi complétement préparé que M. Nolen nous eût appris bien des choses intéressantes et nouvelles. Il est inutile d'indiquer comment cette remarque peut être généralisée.

*Deuxième partie.* — Les lecteurs français de Kant se sont jusqu'ici, comme il est naturel, attachés de préférence aux trois Critiques; aussi, liront-ils avec un très-grand intérêt l'*histoire de la pensée de Kant* que leur présente M. Nolen. Cette histoire n'embrasse pas moins de 35 années; elle présente des analyses et des extraits de 17 ouvrages, qui, pour la plupart, n'ont jamais, je crois, été traduits en français. On voit qu'elle aurait pu très-facilement devenir le sujet d'un ouvrage particulier. Borné par les limites qu'il s'est lui-même imposées, M. Nolen n'a pu être complet, et l'on ne saurait sans injustice lui demander de l'être. Cependant, on ne peut s'empêcher de regretter souvent qu'il se borne à indiquer ce qu'il eût été si intéressant de voir développer.

On sait que dans la première partie de sa carrière philosophique Kant a été très-préoccupé de questions scientifiques, surtout de questions mathématiques. Son premier ouvrage (1747) a pour titre : « *Pensées sur la véritable mesure des forces vives, et appréciation des arguments que M. Leibniz et d'autres philosophes mécanistes ont employés dans la discussion de ce problème, précédées de quelques considérations générales touchant la force des corps.* » On sait que Reid s'est occupé du même sujet presque à la même époque (*Essai sur la quantité*, 1748). Tous les philosophes de cette époque admettaient sans difficulté cette vérité, trop souvent oubliée depuis, que toute métaphysique utile doit commencer par une étude critique des principes de la mécanique. Dans l'ouvrage qui nous occupe, Kant présente sur la nature de l'espace les vues les plus curieuses. On y trouve des pensées comme celle-ci : « La raison des trois dimensions de l'espace est encore ignorée... S'il est possible qu'il y ait des espaces de dimensions différentes du nôtre, il est vraisemblable que Dieu les a effectivement réalisés quelque part. » On voit que dès 1747 Kant était sur la voie de cette *géométrie imaginaire* dont Gauss ne devait poser les principes que vers 1792, qui ne devait être définitivement constituée que par les travaux presque contemporains de MM. Lobatschewsky et J. Bolyai, et dont le développement doit amener des modifications profondes dans les spéculations philosophiques concernant la nature de l'espace.

Dans son analyse de l'*Histoire du ciel* (1755), M. Nolen nous montre

bien la première indication de ce que nous nommons en France l'hypothèse cosmogonique de Laplace; mais il n'est pas inutile de faire remarquer que cette hypothèse ne se retrouve chez Laplace que 41 ans plus tard (1796). Il est vrai qu'elle est alors présentée avec des développements mathématiques qui en changent absolument la valeur.

Je ne sais si M. Nolen nous fait remarquer dans cette même *Histoire du ciel*, la première idée de cette hypothèse d'Herschell, suivant laquelle la voie lactée ne serait qu'une nébuleuse dont notre soleil ne serait qu'une étoile. Mais ce n'est là qu'un côté secondaire de la question : si nous y avons insisté, c'est que l'importance, purement scientifique de Kant, n'est pas assez connue, du moins en France, et qu'elle mériterait de l'être davantage.

Nous ne pouvons rechercher dans les analyses et les extraits de M. Nolen, l'origine, la première apparition de tous les points principaux de la doctrine de Kant. Bornons-nous à un seul. M. Nolen a parfaitement aperçu l'importance de la question de l'espace dans la philosophie critique. Il nous dit, en effet (p. 64) : « Son esprit (l'esprit de Kant) ne peut résister à la tentation d'agiter, quelque temps encore, la question, si souvent discutée par Leibniz, de la nature de l'espace. Dès le début de sa carrière philosophique, Kant nous apparaît préoccupé du problème, dont la solution, qu'il devait chercher sans trève pendant 23 ans, et ne rencontrer définitivement qu'en 1770, est le point de départ et presque la doctrine capitale de toute la philosophie critique. » Tout le monde, du reste, connaît la doctrine de l'esthétique transcendentale; eh bien, en 1747, suivant M. Nolen, Kant ignore absolument cette théorie. Il ne fait encore que pressentir le faible de la théorie régnante sur la nature de l'espace. Vingt ans plus tard (1768) dans l'opuscule intitulé : « Du premier fondement de la distinction des lieux dans l'espace, » Kant n'est pas encore arrivé à sa théorie définitive sur l'idéalité de l'espace et du temps. Il se borne à établir que l'espace est indépendant de la matière et qu'il a sa réalité propre (p. 153). Mais, deux ans plus tard, dans la thèse d'inauguration par laquelle, suivant les statuts académiques, Kant devait ouvrir son enseignement à l'université de Kœnigsberg comme professeur ordinaire de philosophie, nous trouvons dans ses traits essentiels toute la doctrine de l'esthétique transcendentale (p. 156 et 162). Nous arrivons ainsi à cette conséquence curieuse : qu'en 1770, c'est-à-dire après 23 ans d'études et de méditations, Kant arrive enfin à ce principe qui, 11 ans plus tard, devait être le fondement de toute la philosophie critique.

Je ne sais s'il y a dans l'histoire quelque chose de plus grand que cet effort de trente-cinq ans qui fut nécessaire à Kant pour établir son système. On peut mesurer là-dessus l'intérêt de l'histoire racontée par M. Nolen. Je ne lui ferai qu'un reproche, c'est d'être trop courte. Je me console en pensant que M. Nolen est libre de la refaire plus longue.

*Troisième partie. — La philosophie critique.* — La philosophie critique n'a pas échappé à la destinée de tous les grands systèmes, qui

a toujours été de donner naissance à des interprétations diverses et parfois opposées. Ce que M. Nolen nous apporte ici c'est son interprétation de la philosophie critique. Il serait évidemment téméraire de la juger, car on ne saurait le faire qu'au point de vue d'une autre interprétation, qui, en somme, n'aurait pas plus d'autorité que celle de M. Nolen. Il ne s'agit donc que de proposer quelques doutes; chacun jugera du fond suivant l'idée qu'il se fait de la philosophie critique.

Nous ne parlons pas de quelques erreurs en quelque sorte matérielles, sur lesquelles il n'y a pas de discussion possible. Ainsi p. 185, M. Nolen écrit : « Kant n'éprouve aucune peine à dresser la table de ces jugements, ou, comme il les appelle, des catégories. » Il y a ici confusion entre deux tables : 1° Celle des jugements qui se trouve dans l'*Analytique des concepts, section II;* 2° celle des catégories qui se trouve dans l'*Analytique des concepts, section III.* De telles erreurs sont à peu près inévitables dans la première édition d'un aussi grand travail que celui de M. Nolen; elles sont, d'ailleurs, presque sans inconvénient, car elles ne peuvent tromper un lecteur attentif et compétent : il va de soi, d'ailleurs, qu'un livre comme celui-ci ne s'adresse pas à une autre classe de lecteurs.

Donnons seulement un exemple de ces points difficiles, sur lesquels on peut être tenté de ne pas accepter sans discussion l'interprétation de M. Nolen. Kant a bien vu qu'un des problèmes principaux de la métaphysique consiste à rechercher comment la connaissance est la représentation de la réalité. La vérité consiste dans l'accord de l'esprit et de la nature, de la pensée avec son objet : soit ! mais comment un tel accord est-il possible? Kant, suivant M. Nolen, fait à cette question une réponse très-simple : c'est qu'au fond l'objet n'existe pas, du moins il n'existe pas *en soi.* C'est la pensée qui *crée* son objet; et c'est en cela précisément que consiste l'idéalisme de Kant. J'ai des doutes, je l'avoue. Je vois très-clairement cette doctrine dans Fichte, je ne la vois pas clairement dans Kant. Kant, si je ne me trompe, nous représente l'esprit comme le *législateur,* non comme le *créateur* de l'objet. La doctrine de Kant est obscure, difficile, je l'avoue. Peut-être est-ce justement pour dissiper cette obscurité que Fichte a proposé sa doctrine, mais nous n'avons pas le droit de changer Kant pour l'éclaircir. Chacun a le droit incontestable de faire de Kant tel emploi que bon lui semble, pour chercher la vérité, mais alors il faut bien savoir que ce qu'on cherche c'est la vérité et non la pensée de Kant. On est un philosophe, on n'est plus un historien. Il est clair que nous ne pouvons instituer ici une discussion de textes avec M. Nolen. Si son interprétation de Kant diffère de la nôtre sur certains points, elle est celle d'un esprit remarquablement vigoureux, qui a longuement et profondément étudié Kant. Elle mérite à ce titre d'être examinée avec la plus sérieuse attention.

*Quatrième partie. — Essai de conciliation théorique entre la métaphysique de Leibniz et la critique de Kant.* — C'est ici la partie la

plus originale du livre de M. Nolen. On est vraiment émerveillé de tout ce qu'il a dépensé de sagacité et d'érudition pour établir entre Kant et Leibniz une conciliation définitive. On peut dire qu'il a en grande partie réussi; car, après avoir lu son travail, il est impossible de conserver cette opinion vulgaire, que la philosophie critique est le contraire de la métaphysique leibnizienne qu'elle a détruite sans retour; on est amené à convenir que la philosophie critique diffère du leibnizianisme qu'elle complète bien plutôt qu'elle ne le détruit. Maintenant, dans une entreprise aussi difficile, aussi éloignée des voies communes, il n'est pas bien surprenant que l'auteur ait parfois sacrifié au désir de conciliation quelque chose de l'exactitude rigoureuse. Ici encore les devoirs de la critique nous obligent de marquer entre M. Nolen et nous quelques dissentiments.

Revenons à la question de l'espace et du temps. M. Nolen nous dit (p. 236) : « L'originalité et la nouveauté de l'esthétique sont-elles aussi indiscutables que le rôle capital qui lui revient dans la révolution critique?

Avant Kant, dit Schopenhauer, nous étions dans le temps, depuis lui le temps est en nous.

Schopenhauer oublie que Leibniz avait, avant Kant, enseigné l'idéalité du temps. »

Sans aucun doute, mais le temps est-il pour Kant un idéal de même nature que pour Leibniz? Pour Leibniz le temps est un ordre de coexistence des choses sinon réelles, au moins possibles; pour Kant il n'est qu'une pure forme de la sensibilité. M. Nolen, qui a bien vu la portée de l'objection, en vient à dire (p. 238) : « Les sensualistes auraient trop beau jeu contre Kant, s'il fallait prendre à la lettre son esthétique transcendentale. » Je ne crois pas que le sévère génie de Kant se soit jamais accommodé de pareils tempéraments; je ne crois pas que Kant eût jamais refusé d'être pris *à la lettre*, même sur les points qui semblent le plus en contradiction avec le bon sens vulgaire. Je supposerais plutôt que M. Nolen s'est laissé trop entraîner par son désir de conciliation.

Je ne puis me défendre d'une remarque analogue au sujet du déterminisme. M. Nolen nous dit : « Kant laisse de côté toute hypothèse théologique : le déterminisme est nécessaire à ses yeux, parce que sans lui, l'expérience, la science de la nature seraient impossibles, et que les faits échapperaient à la pensée.... (p. 248). Sans l'apparente diversité des idées du langage, Leibniz ne dit pas autre chose que Kant (p. 249). »

Je me borne à placer en face de l'affirmative de M. Nolen la page suivante de M. Janet, le plus habile peut-être de tous les interprètes français de la philosophie kantienne.

« Pour bien faire comprendre la théorie de Kant sur ce point, il faut bien savoir qu'il distingue deux sortes de causalité : la causalité *intelligible*, et la causalité *empirique ;* l'une s'exerçant en dehors de l'es-

pace et du temps ; l'autre, au contraire, liée aux conditions de l'espace et du temps. C'est la causalité empirique seule, qui, par cela même qu'elle s'exerce dans le temps, est liée à la loi de la détermination universelle; c'est parce que ses effets se manifestent dans le temps, qu'ils se déterminent nécessairement l'un l'autre, comme les moments du temps. La loi de la raison suffisante, que Leibniz a prise pour une loi des choses en soi, n'est donc qu'une loi des *phénomènes*, de la causalité *empirique*, c'est-à-dire des choses telles qu'elles apparaissent, et non des choses telles qu'elles sont. C'est de la causalité empirique et non de la causalité intelligible que Kant nie l'objectivité, et son scepticisme ontologique peut se ramener à cette proposition : le déterminisme leibnizien est une illusion subjective de l'esprit qui rend impossible la morale en rendant impossible la liberté. (*La morale*, l. 3, ch. VII.)

Entre les deux interprètes de Kant, nous laissons au lecteur le soin de décider. Quant à nous, nous aurions pu facilement multiplier ces remarques de détail, mais nous déclarons volontiers que, pour nombreuses qu'elles puissent être, elles ne modifieraient pas notre jugement général sur cette partie, la plus importante sans contredit du livre de M. Nolen.

*Cinquième partie. — La conciliation dans l'histoire.* — Nous insisterons peu sur cette dernière partie dans laquelle l'auteur nous montre se réalisant dans l'histoire la conciliation dont il nous a donné la formule théorique. Elle ne comporte pas moins qu'un résumé substantiel et complet de toute la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel et Schopenhauer.

Nous avons eu la curiosité de rechercher dans un livre aussi fort que celui-ci des conclusions dogmatiques. Il faut avouer que sur ce point l'auteur est extrêmement discret. On trouve cependant des pages comme celle-ci:

« L'esprit, la vie et la matière sont des expressions inégales de l'unité absolue ou de l'harmonie universelle, c'est-à-dire de la pensée divine.

« Il n'y a entre les trois formes de l'unité que des différences de clarté. Dans la matière, l'unité du tout apparaît dispersée et comme brisée; dans la vie elle est ramenée à l'unité confuse, il est vrai, de l'organisme et de la sensibilité; dans l'esprit, elle s'élève à la clarté supérieure de la connaissance rationnelle. Chaque parcelle de la matière subit l'action de toutes les autres, mais l'ignore; l'individu organique a le sentiment obscur de sa relation avec le tout; dans l'esprit, la conscience de la solidarité universelle, la science du tout atteint à la pleine lumière de la réflexion. Mais la réalité de la matière, comme de la vie, comme de l'intelligence, dépend de leurs rapports avec l'absolu et l'infini; et la vérité de notre savoir se mesure à l'étendue et à la clarté de la connaissance que nous avons de la liaison universelle. Le divorce cesse entre la matière et la vie, entre la vie et l'esprit. La monade en passant de l'une à l'autre ne change pas d'objet; elle ne fait que s'élever dans l'échelle des représentations d'un seul et même univers (p. 347). »

Dans quelle mesure cette expression de la pensée de Leibniz est-elle celle de la pensée de M. Nolen ; je ne sais. Mais, ce que je sais, c'est que, quand M. Nolen voudra aborder les questions dogmatiques, il y apportera une remarquable puissance de travail et une rare vigueur d'esprit.

Je ne crois rien exagérer en disant, pour finir, qu'un livre comme celui-ci comptera dans l'histoire de la philosophie allemande, et qu'il ne sera désormais permis à personne d'étudier cette grande philosophie sans tenir compte du travail de M. Nolen.

T. V. CHARPENTIER.

---

## III

## PHYSIOLOGIE

**Luys.** LE CERVEAU ET SES FONCTIONS (*Bibliothèque scientif. internationale*), 1876, 2e édition.

En 1865, M. le Dr Luys publia, sous le titre de *Recherches sur le système nerveux cérébro-spinal*, un ouvrage considérable où il exposait pour la première fois les idées qui lui sont propres sur la nature du cerveau et des centres nerveux en général. Ses travaux et les déductions qu'il en tirait ayant soulevé bon nombre d'objections, l'auteur, dans son *Iconographie photographique des centres nerveux* (1872), s'attacha à substituer au dessin des préparations anatomiques, leur reproduction pure et simple par la photographie. Enfin, dans ses *Actions réflexes du cerveau* (1874) et ses *Leçons sur les maladies du système nerveux* (1875), M. Luys, passant de l'anatomie à la physiologie, abordait diverses questions qui touchent plus immédiatement au domaine philosophique.

Le livre qu'il vient de publier sur *Le Cerveau et ses fonctions* contient un résumé de ses travaux, sous une forme semi-populaire. Il se divise en trois parties consacrées : 1° à l'anatomie du cerveau; 2° à sa physiologie; 3° à l'évolution du processus de l'activité cérébrale.

Il n'est douteux pour aucun de ceux qui le connaissent que M. le Dr Luys a une connaissance approfondie de l'anatomie descriptive et de l'histologie du cerveau et qu'il a de plus, en ce qui concerne la pratique, une rare habileté. Mais ce n'est point à nous d'apprécier la valeur de ses travaux ; nous devons nous borner à une analyse. Les conclusions auxquelles ses recherches l'ont amené peuvent être résumées brièvement comme il suit :

Le cerveau se compose de trois systèmes principaux :

Les ganglions centraux qui comprennent la couche optique et le corps strié;

La substance corticale ou masse grise des circonvolutions;

Les fibres blanches qui relient les ganglions à la couche corticale.

1° M. Luys admet avec tout le monde que les corps striés ont une fonction motrice. — Quant à la couche optique qu'il a étudiée plus que personne , il distingue en elle plusieurs centres secondaires qui sont (en allant d'avant en arrière) consacrés à l'olfaction, à la vision, à la sensibilité générale, à l'audition. Bref, la couche optique est pour lui le centre sensitif par excellence.

2° Pour tous les anatomistes et physiologistes actuels, la couche corticale du cerveau est un centre à la fois sensitif et moteur. Mais voici une vue propre à M. Luys. S'appuyant sur cette hypothèse que la moelle épinière contient de grosses cellules qui sont motrices et de petites cellules qui sont sensitives et sur ce fait qu'il y a dans la couche corticale du cerveau une région de petites cellules (située sous les méninges) et une région de grosses cellules (située plus profondément), il en conclut que là où il y a des équivalences morphologiques, il doit y avoir des équivalences physiologiques et que par conséquent les petites cellules de la couche corticale peuvent être considérées comme sensitives, les grosses cellules comme motrices. Ces deux régions seraient donc, dans le cerveau, les homologues des cornes postérieures et antérieures de la moelle.

3° En ce qui concerne les fibres blanches (système convergent supérieur) M. Luys a montré le premier que les fibres venant de la moelle ne se rendent pas directement dans la substance corticale, mais qu'elles subissent un temps d'arrêt, qu'elles entrent d'abord dans les ganglions cérébraux et que de ceux-ci naissent d'autres fibres qui se rendent ans la substance corticale.

Il est incontestable qu'il a donné de l'encéphale une conception synthétique. La fonction qu'il attribue aux couches optiques est contestée, mais il serait hors de notre compétence et du cadre de la *Revue* de nous étendre sur ce point.

Dans son étude physiologique, M. Luys attribue aux éléments nerveux trois propriétés fondamentales : la sensibilité, la phosphorescence, l'automatisme spontané.

Le chapitre consacré à la sensibilité contient des considérations intéressantes sur l'évolution ascendante de cette propriété vitale, qui est tour à tour la contractilité vague du protoplasma, l'irritabilité végétale, et enfin la sensibilité proprement dite liée d'abord à quelques ganglions nerveux, puis à des appareils de plus en plus développés.

La « phosphorescence » désigne cette propriété qu'ont les éléments du cerveau « d'emmagasiner les impressions extérieures et les faire revivre à distance. » En d'autres termes, c'est la base physique de la mémoire. Le terme « résidu » qui a été employé par bon nombre de psychologues étrangers nous paraîtrait préférable, parce qu'il a l'avan-

tage de ne rien préjuger sur la nature de ce qui *reste* en nous des impressions primitives et d'exprimer un simple fait, sans aucune hypothèse additionnelle. Nous signalerons des considérations intéressantes sur les mémoires locales (p. 120 et suiv.). En ce qui concerne la perte de la mémoire, il y a un point sur lequel nous appelons l'attention de l'auteur. Il fait remarquer que les noms propres disparaissent d'abord, puis les substantifs, et que les adjectifs ou qualificatifs ne disparaissent qu'en dernier lieu. Ce fait est admis par tous les observateurs; mais M. Luys en conclut « que l'esprit humain, en se dépouillant de ses richesses, les perd chronologiquement dans l'ordre où il les a accumulées. » Nous sommes ici bien plutôt de l'avis de Gratiolet qui dit que l'ordre des pertes est l'*inverse* de celui des acquisitions et qui en donne d'excellentes raisons. « Tout disparaît avec les adjectifs parce qu'on ne saurait avoir aucune idée d'une chose indépendamment de ses qualités [1]. » Nous avons vu d'ailleurs (*Revue philosophique*, p. 215) que M. H. Jackson est arrivé aux mêmes conclusions que Gratiolet, en ce qui concerne les altérations du mouvement et du langage.

Sous le titre d'activité automatique des éléments nerveux, M. Luys comprend des choses fort diverses, telles que l'action réflexe, l'association des idées, les actions sympathiques, etc.

Dans la troisième partie de son livre intitulée : *Evolution des processus de l'activité cérébrale*, il considère les éléments « non plus comme des forces simples à l'état statique; mais au point de vue dynamique, comme des forces vives en mouvements, combinées les unes avec les autres, opérant des réactions réciproques et concourant aux divers modes de l'activité mentale. » Il examine successivement l'évolution des impressions sensitives, optiques, acoustiques, olfactives, gustatives, génitales ; puis du jugement et de la volonté.

Les chapitres consacrés à la genèse, au développement et aux perturbations de la notion de notre personnalité nous paraissent les meilleurs de tout l'ouvrage. On y sent une méthode toute différente de celle de la psychologie abstraite. Tandis que la méthode intérieure toute seule ne peut, quoi qu'elle fasse, saisir autre chose que quelques phénomènes fugitifs qui servent à constituer une notion vague et tronquée de la personnalité, la méthode suivie par M. Luys lui permet de voir et de montrer combien cette notion est complexe, comment chaque élément du corps et pour ainsi dire chaque cellule contribue à la former. Tout ce qui vient de la périphérie de notre corps, de l'intimité de nos tissus, de nos muqueuses, de nos viscères, de tout notre être en un mot, est transporté par les filets nerveux vers les régions centrales du système, vers le *sensorium commune*. « Toutes ces sensibilités y trouvent une région symétrique qui vibre à l'unisson de leur tonalité

1. Pour l'exposition détaillée de cette question, voir son *Anatomie comparée du système nerveux*, tome II, p. 460-463.

périphérique; si bien que fibre à fibre, élément sensible à élément sensible, tout notre être est conduit, transporté en bloc dans les réseaux du *sensorium*. C'est là que nous sommes représentés en détail : c'est là que tous nos éléments sensitifs se condensent, se fusionnent en une inextricable unité, qui n'est elle-même que l'expression de la solidarité des réseaux nerveux sous-jacents. »

Le style de M. Luys a un éclat et un mouvement qui se rencontrent rarement chez les anatomistes; mais il a ses dangers notamment en ce qui touche la psychologie qui demande une langue très-précise.

Nous reprocherons aussi à l'auteur des explications trop simples qui rappellent la manière de Condillac et du XVIIIe siècle. Il n'est pas si facile qu'il semble le croire (p. 199) d'expliquer les notions d'espace et de temps. En ce qui concerne cette dernière, nous inclinons à son opinion, mais sans nous dissimuler qu'elle soulève les objections les plus graves, entre autres celle d'un cercle vicieux : car est-ce la mémoire qui rend possible la notion du temps ou la notion du temps qui rend possible la mémoire?

De même pour ce qui concerne la nature des sentiments, émotions, etc., M. Luys semble l'expliquer par une association d'idées. (Exemple d'une dépêche télégraphique qui nous jette dans la consternation, etc., p. 88). Mais l'association n'explique que les sentiments complexes, chaque idée traînant en quelque sorte un sentiment à sa suite; elle n'explique pas la nature du sentiment *simple*. En d'autres termes, quelle différence y a-t-il entre une pure conception de l'esprit et une émotion; entre ce que Bichat appelait « un état du cœur et une froide série de phénomènes intellectuels? » C'est là le vrai nœud de la question.

TH. RIBOT.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

## PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE

Tome XI. 10e livraison. (Dernier numéro de l'année 1875.)

M. Drossbach. *Recherches sur la possibilité de percevoir les phénomènes et l'impossibilité de percevoir l'essence.* — Selon l'auteur, tant qu'on soutient que les phénomènes peuvent être perçus et que les causes ne peuvent pas l'être, on ne peut expliquer leur succession nécessaire. Critique de Hume qui ne peut dériver le concept de cause de l'expérience parce qu'il pose mal la question. Il est inexact de soutenir que le phénomène est ce qu'on perçoit et la cause ce qu'on induit, les deux nous donnés comme se supposant réciproquement. C'est dans la perception des causes que consiste la véritable expérience. — Etant posé que la perception sensible est la base de toute pensée, le but de l'article est de chercher ce que nous percevons. D'après l'auteur, c'est l'essence (*Wesen*). Nous la connaissons, quant à sa nature, comme force agissante ou sentante, quant à sa forme, comme temps ou espace infini. — Cette thèse, comme le fait remarquer M. Drossbach, est diamétralement opposée à celles soutenues jusqu'à ce jour, car empiriques, réalistes, idéalistes et subjectivistes partent tous de ce principe que nous percevons le phénomène, mais que la réalité ou l'essence ne peut être perçue.

A. Meinong. *Caractéristique de la philosophie du sentiment* (Gesinnungs philosophie) *à l'époque actuelle.* Ce travail est consacré à l'*Histoire de la philosophie* de Dühring, dont nous avons déjà parlé (voir page 108.) Nous avons vu que, d'après Dühring, la philosophie repose sur deux choses : le savoir et le vouloir. Le sentiment précède les recherches philosophiques et est à son tour vivifié par leurs résultats. Socrate et Giordano Bruno sont les deux types les plus accomplis de cette philosophie. — Le critique montre les difficultés inhérentes à cette façon de comprendre l'histoire qui se réduit à admirer surtout dans un philosophe « la noblesse du caractère », car s'il s'agissait simplement du zèle scientifique en général, ce serait la caractéristique de tout savant et non plus du philosophe en particulier. De là, chez Dühring, des jugements aigres contre certains hommes, en particulier Leibniz « philosophe d'occasion » dont la vie tout entière montre qu'il manqua de ce sentiment vivifiant.

C. KNAUER. *Le Mythe de l'atome.* L'auteur défend Kant contre les attaques de L. Weis, qui soutient que, d'après la science, le monde ne peut être considéré que comme un composé d'atomes et que les données scientifiques établissent la réalité du temps et de l espace.

*La Philosophie aux Etats-Unis*, d'après NOAH PORTER (fin) ; voir p. 109. La guerre de l'indépendance amène un arrêt dans le développement philosophique. Franklin, ses œuvres morales et politiques. Influence de la philosophie écossaise, de la philosophie française. Cousin, traduit par Henry. Emerson et Th. Parker. Influence de W. Hamilton. La nouvelle école psychologique d'Angleterre a conquis peu d'adhérents : cependant la théorie de l'évolution a été adoptée par Draper et surtout par Fiske dans son récent ouvrage.

*Sujets de prix proposés par les Universités allemandes :*

*Berlin.* Comparer la théorie de la volonté dans Fichte et dans Schopenhauer.

*Bonn.* Travail critique et philologique sur les œuvres de Théophraste.

*Greifswald.* Comparer l'idéalisme de Berkeley et l'idéalisme critique de Kant.

*Halle.* La théorie de la connaissance dans Descartes et Spinoza.

---

Tome XII. 1876. 1re livraison.

VAIHINGER. *Les trois phases du naturalisme de Czolbe* (*Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus*), lecture faite à l'association philosophique de Leipzig.

Vaihinger distingue trois périodes, de dix années chacune environ, dans le développement philosophique de Czolbe, et chacune de ces évolutions est marquée par l'apparition d'un grand ouvrage. Sans parler de la dissertation inaugurale de 1841, *De principiis physiologiæ*, Czolbe publie, en 1855, son *Exposé nouveau du sensualisme* (Neue Darstellung des Sensualismus) ; en 1865, son livre sur *Les limites et l'origine de la connaissance humaine en opposition avec Kant et Hegel* (*Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatze zu Kant und Hegel*) ; et enfin en 1875, l'*Esquisse d'une théorie de la connaissance fondée sur la notion de l'étendue* (*Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie*).

Le premier de ces trois ouvrages contient l'expression d'un matérialisme décidé, qui nie absolument toute notion suprasensible, Dieu, l'âme, les forces, etc ; qui ramène la conscience à un mouvement circulaire (*Kreisbewegung*) des processus physiologiques du cerveau, et, remontant jusqu'aux vieilles conceptions de Démocrite, n'hésite pas à placer dans les objets eux-mêmes les qualités sensibles qui dérivent de la constitution physiologique et psychique du sujet; qui enfin, à la

veille du triomphe des théories transformistes, se prononce en faveur de la fixité et de l'éternité des espèces. — On comprend sans peine les objections que Lotze dirigea surtout contre l'explication purement matérialiste des qualités sensibles et de la conscience. Czolbe comprit la nécessité d'apporter une modification à sa doctrine, et dans sa réponse à son adversaire (*Origine de la conscience de soi*, 1856, *Entstehung des Selbstbewusstseins*) il fait pressentir la forme nouvelle sous laquelle son naturalisme se présentera dans le second de ses grands ouvrages.

On reconnaît dans ce dernier l'influence de Kant, de Schopenhauer, Hegel et des autres philosophes. Czolbe admet maintenant une âme du monde, partout répandue et associée à la matière. Le mécanisme matériel et le mécanisme spirituel se correspondent. Les sensations ne viennent plus directement de la matière ; mais, sous l'action du mécanisme cérébral, l'âme du monde qui les porte inconsciemment et éternellement dans son sein, les produit à la lumière de la conscience. La conscience n'est que le résultat d'un trouble provoqué dans l'équilibre des sensations ou des idées de cette âme inconsciente par les vibrations de la matière cérébrale.

C'est le panthéisme naturaliste de Spinoza qui semble dominer la pensée de Czolbe dans son dernier livre. L'espace infini est la suprême réalité, le fondement de tout le reste, le réceptacle de tous les attributs et de tous les modés. — Mais l'espace, pour Czolbe, comme pour Fechner et Kirchmann, a quatre dimensions, le temps n'étant qu'une propriété des corps et par suite de l'espace. Chaque partie de l'espace possède le double attribut de l'atomicité et de la sensibilité. Nous retrouvons dans tout cela la substance de Spinoza avec ses deux attributs, la pensée et l'étendue.

Le principe de la morale de Czolbe est conforme à l'esprit de son naturalisme : la sagesse consiste « à être absolument content de la réalité sensible », à croire que le monde est fait pour la félicité des êtres sensibles.

## *Revue annuelle des productions philosophiques de l'année 1875.*

### 1° HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

L'année 1875 n'a pas vu paraître en Allemagne d'histoire générale nouvelle de la philosophie. Mais quelques histoires connues ont été réimprimées. Ainsi la 3e partie de l'*Esquisse de l'histoire de la philosophie* d'Ueberweg a été améliorée et augmentée dans une 4e édition par Reicke (Berlin, chez Mittler), et l'on annonce l'apparition prochaine du 1er volume d'une Ve édition du même ouvrage, par Heinze, à Leipzig.

La 9e édition de l'*histoire résumée de la philosophie*, par Schwegler, a paru à Stuttgard chez Conradi.

Enfin une 2e édition du *Manuel de l'Histoire de la philosophie* de Stöckl a été publiée chez Kirchheim, à Mayence.

Si l'histoire générale de la philosophie n'a été l'objet d'aucun travail nouveau, en revanche, de savantes études ont été faites sur les trois grands systèmes entre lesquels se partage l'histoire de la philosophie.

Citons les *Sept livres sur l'histoire du Platonicisme* de Heinrich von Stein, prof. à Rostock (Göttingue, chez Vandenhœck, 1862 à 1875).

L'*Histoire du matérialisme* de Lange, 2e édition (Userlohn, 1873-1875).

L'*Appréciation du criticisme d'un point de vue idéaliste,* par J. Begmann (Berlin, chez Mittler, 1875).

Le présent numéro des *Monatshefte* ne contient que l'analyse très-développée et très-intéressante d'ailleurs du premier de ces trois ouvrages, ou plutôt de l'introduction et des deux premiers livres. Nous y reviendrons quand l'analyse aura été complétée. Nous nous bornons à dire dès maintenant que le livre de M. de Stein se recommande par la nouveauté, l'étendue, l'exactitude des recherches.

---

## ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

(Année 1876, n° 1.)

### ARTICLES ORIGINAUX.

Le Dr Fr. Steffens donne la seconde partie d'une étude sur « le profit « que la connaissance de l'histoire de la philosophie grecque depuis « Thalès jusqu'à Platon peut tirer des écrits d'Aristote. »

Nous y remarquons un choix et une interprétation habiles des textes d'Aristote : mais aucune nouveauté vraiment intéressante.

*Antimaterialismus,* par le Dr Franz Hoffmann. C'est une critique étendue des chapitres nouveaux que le docteur Louis Büchner a joints à la troisième édition de son livre « *Sur la nature et la science.* » (Leipzig. Thomas, 1874). La 1re édition avait été traduite en 1866 par Delondre pour la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.*

L'article sur « *l'Origine et l'unité de la vie,* » à propos du livre de J. Pennetier (« Origine de la vie. Préface par A. Pouchet. Paris, 1868) » revient sur la question de la génération spontanée et la résout dans le sens de ses partisans ; mais ne tient pas compte suffisamment des objections de Pasteur. L'auteur ne paraît pas songer que tous les matérialistes ne sont pas d'accord sur cette question ; que Huxley, par exemple, déclare que les expériences de Pasteur ont donné le coup de grâce à la théorie de la génération spontanée ; que Bastian enfin ne lui est pas plus favorable. L'article sur « *la Physique et les métaphysiciens* » es écrit à l'occasion d'une leçon faite à Edimbourg par le professeur anglais Tait « sur le caractère de la vraie science. » — Büchner s'attaque aux métaphysiciens, surtout à Ed. von Hartmann, qu'il considère comme victorieusement réfuté par le médecin de New-York, Stiebeling, dans l'opus-

cule intitulé : « *La science de la nature contre la philosophie.* » — Mais Büchner oublie que Stiebeling est un pur empirique, qui proscrit sans pitié non-seulement toute métaphysique, mais encore toute philosophie, toute généralisation dépassant les strictes données de l'expérience, et par conséquent le matérialisme de Büchner lui-même. — Du reste Stiebeling est un médecin instruit, dont les objections contre les doctrines physiologistes de Hartmann sont sérieuses et semblent fondées ; dont la polémique modérée, en tout cas, contraste heureusement avec la violence des attaques parties du camp des matérialistes et dirigées par Fischer, Dühring, Klein, etc., par exemple, contre la philosophie de l'Inconscient. Dans un article final, Büchner revient sur le succès inespéré de son livre « *Force et matière,* » qui, de 1855 à 1872, a eu 12 éditions et a été traduit en plusieurs langues, pour conclure que le temps est à la philosophie matérialiste. Mais on peut lui objecter que la *Philosophie de l'inconscient* a obtenu un succès bien plus remarquable encore, puisque en 6 ans, de 1869 à 1875, elle est parvenue à sa 7e édition. Observons, dit en terminant le Dr Hoffmann, que des études variées, qui remplissent le livre de Büchner, aucune n'est consacrée aux réfutations vraiment originales et importantes du matérialisme, qui sont sorties de la plume d'hommes comme Naumann, Weber, Reichenbach, Jacob, etc., etc.

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS.

SENGLER : *Écrits récents sur la philosophie de Kant.* L'année 1874 a vu paraître sur Kant trois monographies importantes qui se complètent mutuellement : l'une, celle d'Alfred Holder, « *Exposition de la théorie* « *kantienne de la connaissance*, en vue d'étudier spécialement les « différentes interprétations qui ont été données à la déduction trans- « cendentale des catégories, » (Tübingue, 1874) étudie spécialement la critique de la Raison pure; l'autre, de Witte (Berlin, 1874, « *Contributions à l'intelligence de Kant* ») entreprend surtout d'éclairer la critique de la Raison pratique ; la troisième enfin, celle de Stadler sur la *Théologie de Kant,* soumet à son analyse les principes essentiels de la critique du jugement.

La première nous offre une exposition très-précise et parfaitement exacte de la théorie de Kant sur la connaissance. Le dessein principal de l'auteur est de montrer que Kant a préparé les théories de Schopenhauer et d'Helmholtz sur les jugements inconscients qui concourent à la construction de la réalité sensible. Pour Kant, selon Holder, l'Imagination (*Einbildungskraft*) est le Moi construisant sans conscience le monde des intuitions sensibles ; et l'Entendement, la conscience que prend le moi des lois suivies par l'imagination dans cette construction inconsciente (p. 50).

2° La deuxième partie du livre traite de la vérité de la connaissance selon Kant. On ne peut méconnaître que le dualisme est au fond des vues de Kant sur la vérité de la connaissance, et que, par conséquent, sa philosophie théorique est sur la voie du scepticisme. Mais il ne faut pas non plus oublier que la vraie conviction de Kant doit être cherchée dans la Critique de la Raison pratique.

WITTE combat surtout Cohen, qu'il accuse d'avoir, dans son livre sur « La théorie kantienne de l'expérience », interprété Kant avec les idées d'Herbart. Il se propose de rétablir le vrai sens des doctrines de Kant ; et surtout de montrer le vice de sa morale trop formaliste.

Nous ne parlerons pas de l'étude de Stadler, qui a été ici même l'objet d'un examen étendu ; et que le critique allemand ne juge pas avec moins de faveur que nous-mêmes.

B. ERDMANN : « Sur *le fondement critique du réalisme transcendental* par E. v. Hartmann. » (Berlin, Duncker, 1875).

C'est le titre donné par M. de Hartmann à la 2e édition de ses études kantiennes « *Sur la chose en soi et sa nature.* » L'auteur de la philosophie de l'Inconscient entreprend de déterminer le rapport de la pensée et de l'être, en vue de prouver la réalité objective de la connaissance. Pour cela, il réfute l'idéalisme transcendental de Kant, et essaie de démontrer la réalité et de définir la nature de la chose en soi, et d'établir ainsi un « Réalisme transcendental. »

Le Dr B. Erdmann rappelle à l'auteur que le dualisme sceptique de Kant a été depuis longtemps signalé et réfuté soit par Schultze dans son *Ænésidème*, soit par Jacobi. Quant aux considérations historiques, que M. de Hartmann présente sur la part qui revient à Leibniz, à Berkeley et à Hume dans les idées de Kant, le Dr Erdmann les trouve insuffisantes ou inexactes, mais sans le démontrer d'une manière péremptoire. M. de Hartmann a déjà exposé d'ailleurs dans la Philosophie de l'Inconscient les critiques qu'il dirige à nouveau contre la théorie kantienne de la perception sensible.

En résumé, le Dr Erdmann ne considère pas comme concluants les arguments de M. de Hartmann, pour établir l'existence et la nature de la chose en soi.

*Recherches métaphysiques*, par KYM (Münich, 1875). Kym est un disciple de Trendelenburg, et veut défendre la conception mécanique de la nature et de la pensée qui domine les écrits de son maître. Le Dr Ulrici combat la première partie, mais approuve les derniers chapitres du livre de Kym.

*Histoire de la philosophie de Thalès à Comte*, par G. LEWES, 2e vol. de la traduction allemande (Berlin, Oppenheim, 1875).

Ulrici parle avec un dédain excessif, selon nous, de l'œuvre du positiviste anglais.

*Sur l'origine du langage*, par le Dr A. MARTY (Würzburg, 1875).

Stumpf fait un grand éloge de cette étude, où il loue l'union toujours si rare et pourtant si nécessaire des connaissances scientifiques et de

l'esprit philosophique, surtout dans un sujet comme celui de l'origine et de la formation du langage.

SEBASTIANO TURBIGLIO. *Benedetto Spinoza e le transformazioni del suo pensiero* (Roma, Paravia, 1875).

L'auteur, connu déjà par ses écrits sur Descartes, Malebranche et Locke, s'attache à nous faire connaître dans Spinoza non le génie systématique, amoureux de la déduction et de la rigueur mathématique qu'on est habitué à voir exclusivement en lui ; mais un génie ouvert aux inspirations les plus variées dont la pensée a successivement été traversée par trois systèmes différents, car « *Lo Spinoza aveva un intuito divino e una ragione mediocre.* »

---

## ATHENÆUM

(Année 1876, nos 1 et 2.)

L'*Athenæum*, (Monatsschrift für Anthropologie, Hygieine, Moralstatistik, Bevölkerungs, und Curturwissenchaft, Pædagogik, und die Lehre von den Krankheitursachen) paraît à Iéna (Costenoble) par livraisons mensuelles. Cette revue est de fondation récente : le numéro 1er a paru en avril 1875. Elle est dirigée par le Dr E. Reich, qui a publié un grand nombre d'ouvrages sur des questions médicales et sociales (son nouveau livre, *Ueber die Volksseele*, sera bientôt étudié par nous). Comme on peut le voir par le titre même, l'*Athenæum* est consacré à un grand nombre de questions qui ne touchent que très-indirectement à la philosophie puisqu'il s'occupe de l'hygiène, de la statistique, de l'étiologie des maladies, etc. Il se propose surtout un but pratique qui peut se résumer en quelques mots : « Fonder sur la physiologie une explication scientifique de la nature de l'homme et de son développement comme être civilisé, et trouver les moyens propres à augmenter son bien-être. »

Les numéros de l'année dernière contiennent un grand nombre de comptes-rendus d'ouvrages récents, dus au Dr Reich et qui témoignent chez lui d'une rare activité.

Parmi les articles de nature très-variée que contiennent les deux premiers numéros de cette année, nous devons nous borner à signaler ceux qui ont pour nous un intérêt plus direct, en négligeant ceux qui appartiennent à d'autres domaines.

Dr REICH, *Sur la maladie morale*, dans le numéro I, et « *de l'Influence de l'organisme sur le moral*, » dans le no II.

Ces deux articles sont riches de faits et de considérations intéressantes, empruntées aux ouvrages des principaux aliénistes.

Dr E. von HARTMANN, *sur la liberté morale*.

L'introduction (numéro I) analyse finement les diverses acceptions du

mot liberté. La liberté morale ne doit pas être confondue avec la liberté extérieure (sociale, religieuse ou politique), elle est interne (psychologique). Mais ici encore, il faut la distinguer de la liberté théorique (du jugement et de l'imagination esthétique) et ne voir en elle que la liberté pratique, non pas toutefois le libre arbitre ou la négation de toute influence des motifs rationnels, esthétiques ou autres, ce qui serait une pure chimère.

Dans le 2e numéro, l'auteur traite de la spontanéité individuelle et de la responsabilité qu'il définit « l'affranchissement des troubles patholo-« giques du processus physiologique et psychologique auquel est due « la formation du vouloir. »

Reich, *Réformes des écoles supérieures* (*Zur Reform des hoheren Schulwesens*, par Ed. v. Hartmann, Berlin, 1875, chez Duncker).

Reich fait le plus grand éloge de l'originalité, de la sagesse et de l'élévation pratiques des vues de Hartmann sur cette question qui passionne aussi vivement les esprits en Allemagne qu'en France.

---

# LIVRES NOUVEAUX

La Bruyère. *Œuvres complètes.* Nouvelle édition avec une notice sur la vie et les écrits de l'auteur, une bibliographie, des notes, une table analytique des matières et un lexique par A. Chassang, inspecteur-général de l'Instruction publique, 2 beaux vol. in-8. Paris, Garnier. 1876. — Cette édition contient les *Dialogues sur le quiétisme* et les *Lettres.*

Dr E. Bouchut. *La vie et ses attributs dans leurs rapports avec la philosophie et la médecine.* J. B. Baillière. 1876, in-12.

Rigollot (Professeur de philosophie). *Frédéric II, philosophe*, 1875. Thorin. Ce livre traite de l'éducation de Frédéric, de son scepticisme, de sa métaphysique, de sa morale, de sa politique, etc.; et étudie le souverain, l'homme privé, son caractère et son influence.

Grote. *Fragments on ethical subjects; being a selection from his posthumous papers.* Londres. 1876, in-8, 238 p.

Dabney. *The sensualistic Philosophy of the nineteenth Century considered.* New-York, 1876.

Lloyd. *A Scientific view of Galton's theories of Heredity.* 1876. London. Trübner and Co.

Paoli (Alessandro). *Il concetto etico di Socrate;* Firenze. 1875.

— *La Coscienza secondo l'Antropologia del Rosmini*, Padova. 1875.

Cinsberg (Hugo). *Lebens-und Characterbild Baruch Spinoza's.* Koschny (Leipzig). — La moitié du produit de la vente sera consacrée au monument de Spinoza.

Berthold. *John Toland und der Monismus der Gegenwart.* 1876. Winter, Heidelberg.

NOIRÉ. *Die Doppelnatur der Causalität.* Veit. Leipzig. 1876.

FIEDLER (Otto). *Ueber die Beurtheilung von Werken der bildenden Kunst.* Leipzig. Hirzel. 1876.

---

M. Delbœuf, professeur à l'Université de Liége, vient de publier une *Théorie générale de la sensibilité.* (Bruxelles; 1876. Hayez.) Les principales conclusions de M. Delbœuf sont : 1° Que la sensation est due à une rupture d'équilibre ; 2° Qu'elle est proportionnelle au travail nécessaire pour produire l'impression; 3° Qu'elle est accompagnée de plaisir ou de douleur suivant la manière dont se rétablit l'équilibre. L'auteur montre, d'autre part, que la perception a pour condition indispensable la motilité. Les parties les plus originales de ce travail nous paraissent être celles qui ont rapport à l'étude quantitative de la sensation, c'est-à-dire à la psycho-physique.

Le même auteur va publier prochainement une étude sur la *Psychologie comme science naturelle.* Nous nous proposons de parler plus longuement de ces deux livres, que nous nous bornons pour le moment à signaler au lecteur.

---

## STATUE DE SPINOZA

### 2me LISTE DE SOUSCRIPTION.

| MM. | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Claude Bernard | 20 | | Report. | 275 |
| Hérold | 5 | | Béclard | 20 |
| Henri Deguilhen | 5 | | Albert Bosquette | 10 |
| Jules Roche | 5 | | Funck Brentano | 5 |
| J. de Berset | 10 | | Mme Coignet | 20 |
| Alexis Collas | 10 | | Molinier | 5 |
| Schaenfelle | 10 | | Lévêque | 10 |
| Clamageran | 10 | | Alfred | 5 |
| Ludovic Halévy | 10 | | Danton | 5 |
| Louis Viardot | 20 | | Marion | 5 |
| Anonyme | 10 | | D'Izalguier | 10 |
| Charpentier | 20 | | Beurier | 5 |
| Broca | 20 | | Fabre | 5 |
| Gavarret | 20 | | Gaëtan Thomas | 10 |
| Robin | 20 | | Rouget | 10 |
| Gubler | 20 | | Langlacé | 5 29 |
| Trélat | 20 | | E. Accollas | 5 |
| Charcot | 20 | | Gust. Lecocq | 5 |
| Germain Sée | 20 | | | 415 29 |
| A reporter. | 275 | | Total de la 1re liste. | 845 |
| | | | Tot. des deux premiè. listes. | 1,260 29 |

Les souscriptions sont reçues chez M. Léopold J. Kœnigswarter, 60, rue de la Chaussée-d'Antin, et à la librairie Germer Baillière, 17, rue de l Ecole-de-Médecine.

*Le propriétaire-gérant,*
GERMER BAILLIÈRE.

---

Coulommiers. — Typographie ALBERT PONSOT et P. BRODARD.

# SCHOPENHAUER

## ET SON DISCIPLE FRAUENSTAEDT

### I.

Si le disciple le plus actif d'un maître qui est mort, après avoir consacré pendant de nombreuses années toutes ses forces à en répandre, populariser, expliquer et défendre les idées, se décide à en publier la critique en même temps qu'il essaie d'en transformer le système, un tel événement doit exciter un intérêt bien différent de celui que présenterait la critique du premier philosophe venu. Dans ce cas on est certain de rencontrer la connaissance la plus exacte unie à une vénération personnelle qui cherche à montrer toutes les opinions sous leur jour le plus favorable et à maintenir partout au maître la position du philosophe non seulement le plus important mais du seul en possession de la vérité. S'il reconnaît qu'il y a dans le système des parties insoutenables, des points faibles et ayant besoin de correction, on peut admettre que cet aveu a coûté de longues délibérations et a été arraché péniblement au cœur comme un hommage à la vérité. Quand l'apologiste le plus zélé confirme ainsi les objections et les doutes émis par des plumes étrangères, on peut dire qu'il ferme toute une ère de polémiques, et s'il essaye de transformer le système par des modifications profondes, on peut y voir l'aveu que ces transformations sont nécessaires pour le faire vivre dans le temps actuel.

En ce sens, les *Nouvelles lettres sur la philosophie de Schopenhauer* par Frauenstaedt méritent l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux idées de Schopenhauer, qu'ils les partagent ou qu'elles leur soient antipathiques, et cette publication peut certainement être regardée comme l'œuvre relativement la plus importante de l'auteur. Si ces lettres sont une preuve que le temps de la divinisation de Schopenhauer est passé même pour ses adhérents les plus fidèles, il doit nécessairement arriver aussi que ses adversaires cessent de fulminer contre lui leurs anathèmes. Nous allons entrer maintenant dans une période d'appréciation historique et objective

*sine ira et studio*, où les œuvres de ce grand penseur développeront seulement leurs résultats féconds.

« En honnête chercheur de la vérité » Frauenstaedt ne dissimule pas : « qu'il revient maintenant à la philosophie de Schopenhauer mais tout à fait différent de ce qu'il était en 1854 quand il publia ses premières lettres sur ce philosophe. « Ce changement de vue provient en partie des écrits postérieurs, des lettres et des manuscrits posthumes de Schopenhauer; d'autre part, il est l'œuvre du temps et une conséquence des événements qui se sont produits dans la littérature philosophique. » Nous entendons par là non-seulement les écrits qui se rapportent soit à l'ensemble de la philosophie de Schopenhauer, soit à quelques-unes de ses parties, mais encore les nouveaux systèmes qui prétendent à en être une continuation ou un perfectionnement, tels que la *Philosophie de l'inconscient* par Hartmann, ou des systèmes qui, comme la théorie du développement de Darwin, semblent renverser les doctrines fondamentales de la philosophie de Schopenhauer. » Si la théorie darwinienne du développement est en opposition avec le système de Schopenhauer sur un point seulement, à savoir sur la doctrine de l'éternité des idées et sur la durée infinie des espèces, la philosophie de l'inconscient touche partout plus ou moins à la philosophie de Schopenhauer et à la critique de Frauenstaedt.

Mon essai de transformation que Frauenstaedt regarde comme « une détérioration » se distingue déjà extérieurement du sien sous deux rapports. En premier lieu, il traite Schopenhauer avec une vénération personnelle, moi, avec l'impartialité de l'historien, c'est-à-dire il cherche comme tous les disciples à présenter les modifications (quand c'est possible), comme des interprétations destinées à mettre en lumière la véritable opinion du maître; tandis que moi, n'ayant aucune prétention au titre de Schopenhauerien, je n'éprouve nullement le besoin de voir ce philosophe sous le jour où je serais heureux qu'il apparût pour l'époque actuelle, mais je tiens à le montrer tel qu'il se présente à nous comme phénomène historique d'une génération précédente. En second lieu Frauenstaedt prétend que le système de Schopenhauer est le seul conforme à la vérité et convenant au temps présent, et persiste à se tenir, comme son maître, à l'écart de tous les autres travaux philosophiques postérieurs à Kant. Moi, au contraire, je pense qu'il faut aujourd'hui ou rejeter tout le développement philosophique allemand remontant au-delà de la période de la culture intellectuelle ou l'admettre en totalité avec ses résultats essentiels. Il n'est plus permis de respecter une branche de cet arbre et non les autres. La division des partis dans le public confirme ma

manière de voir. D'un côté on voit des adversaires de toute philosophie, de toute métaphysique, s'appuyant sur les sciences exactes et se sentant forts de leur accord avec les pays étrangers où la philosophie allemande n'a pas encore pénétré, et de l'autre côté les partisans de la philosophie qui s'efforcent de se maintenir au courant des différentes directions de notre développement philosophique. Le culte exclusif d'un seul philosophe du passé, qu'il s'appelle Schopenhauer ou Hégel, ne peut plus prétendre aujourd'hui à satisfaire l'intérêt que le public prend à la philosophie, même rajeunie par une transformation destinée à la mettre en rapport avec le temps actuel.

Comme je n'éprouve aucune vénération personnelle à l'égard de Schopenhauer, comme je le considère comme un phénomène historique du passé au même titre qu'Hegel et Schelling, et qu'ainsi mon essai de développement de la philosophie du premier est en même temps un essai de développement de celle de ces deux derniers, je comprends que Frauenstaedt ne partage pas mon point de vue et qu'il le critique comme une détérioration de la philosophie de Schopenhauer. Nous verrons que les raisons sur lesquelles Frauenstadt fonde son jugement, n'ont aucune valeur même considérées à son propre point de vue.

## II. — L'idéalisme subjectif.

Dans cet examen de l'essai de transformation de Frauenstaedt, il nous semble opportun de suivre plutôt l'exposition de Schopenhauer que la critique de Frauenstaedt, parce que le système de Schopenhauer est parfaitement bien coordonné dans toutes ses parties. Les deux premiers livres de son œuvre principale contiennent la partie théorique, le troisième la partie esthétique, la 4e la partie éthique de son système, et la partie théorique est divisée de façon que dans le 1er livre la théorie de la connaissance est posée comme la pierre angulaire et le fondement de toute philosophie, sur lesquels s'élève dans le second livre seulement l'édifice de sa métaphysique particulière. Or la théorie de la connaissance développée dans le premier livre est — Frauenstaedt le reconnaît aussi — l'idéalisme subjectif, c'est-à-dire la doctrine que toute réalité empirique des objets perçus doit être uniquement cherchée dans la conscience, dans le monde des phénomènes subjectifs. Elle s'appuie sur l'esthétique et l'analytique transcendentales de Kant, c'est-à-dire sur cette doctrine que les formes de l'intuition et de la pensée sont des produits spontanés de l'esprit, dont l'usage ne peut pas s'étendre au-delà du domaine des phénomènes subjectifs.

Dans Kant nous voyons parallèlement à cet idéalisme transcendantal des formes de la représentation, un réalisme transcendantal de la substance de la représentation, en tant que ce philosophe fait produire la matière de l'intuition par une causalité transcendantale de la chose en soi sur le sens extérieur. Schopenhauer rejette d'une façon absolue ce réalisme transcendantal de Kant justement parce qu'il repose sur l'usage transcendantal du concept de la causalité, contraire au principe de son idéalisme transcendantal [1]. Il voit dans ces derniers principes l'œuvre philosophique immortelle, éternellement impérissable, mais en même temps la seule soutenable de Kant dont l'évidence lui paraît élevée au-dessus de tous les doutes. A aucune époque de sa vie il n'a cessé de parler avec la plus grande admiration de Kant et de son idéalisme transcendantal; jamais il n'a essayé de dissimuler le fait de la contradiction irréconciliable entre cette doctrine et l'admission d'une causalité transcendante de la chose en soi sur la faculté de la perception; et il ne lui est jamais venu à l'esprit que la véritable manière de réconcilier les éléments contradictoires de la théorie de la connaissance de Kant était l'inverse de celle qu'il a suivie dans son œuvre principale. A aucune époque il n'a rétracté le moindre *iota* de son idéalisme relatif à la théorie de la connaissance et rien ne donne à Frauenstaedt le droit de prêter subrepticement à Schopenhauer sa propre manière de résoudre cette contradiction et de traiter ce philosophe comme si son idéalisme était simplement une erreur de jeunesse dont il ne faut pas lui tenir compte. Bien plus l'idéalisme subjectif est la base fondamentale du système de Schopenhauer, tel que l'histoire nous le présente, il joue le rôle de la matière colorante injectée dans le sang d'un organisme, qui en pénètre les tissus les plus fins et en détermine la couleur particulière jusque dans les moindres molécules.

Certainement Schopenhauer est idéaliste au point de vue de la connaissance, mais il est encore un réaliste métaphysique. L'idéalisme subjectif, poursuivi jusqu'à ses dernières conséquences, conduit, comme je l'ai montré ailleurs [2], à l'illusionisme absolu dans lequel la chose en soi et le moi en soi deviennent une illusion, et le monde un simple rêve de la conscience sans rêveur. Schopenhauer croyait éviter ces conséquences en s'imaginant qu'il pouvait, par un mystérieux procédé intérieur, constater la chose en soi comme volonté, et c'est justement cette croyance qui lui donna le courage de rejeter sans aucun scrupule la base kantienne d'un réalisme transcendantal (la causalité transcendante).

1. Comp. *Le monde comme volonté et représentation* (3e édit.), I, 516. 517.
2. *Fondements critiques du réalisme transcendant* (2e édit.), Berlin, 1875.

Mais, en premier lieu, la dérivation prétendue directe de la chose en soi, telle que Schopenhauer la présente, n'en est pas une; en second lieu, si elle en était une, elle établirait seulement l'existence du moi en soi, mais ne pourrait fournir la moindre explication de la chose en soi à côté du moi; en troisième lieu, elle est en contradiction avec l'idéalisme subjectif tout aussi bien que le procédé par lequel Kant fait dériver la chose en soi de la causalité transcendante. Le premier et le troisième point paraissent toujours avoir échappé à l'esprit de Schopenhauer, mais non pas le deuxième. La conception de l'être proprement dit comme volonté pouvait bien expliquer le corrélatif transcendant du sujet de la représentation, mais jamais celui de l'objet de la représentation. Si un corrélatif transcendant de l'objet de la représentation est dérivé par un procédé quelconque, l'entendement peut certainement, par des raisonnements analogiques, en faire un moi, et par conséquent une volonté, mais l'acte du moi se concevant lui-même comme volonté ne peut jamais fournir le moindre point d'appui pour savoir si quelque corrélatif transcendant correspond ou non à l'objet de la représentation. Schopenhauer le reconnaît quand il avoue l'irréfutabilité de « l'égoïsme théorique », il se tire de la difficulté par une foi aveugle en ce qu'il confesse ne pas pouvoir démontrer, parce que l'égoïsme théorique semble inacceptable à son sentiment.

Plus tard il semble avoir eu une idée vague qu'on pouvait seulement triompher positivement de l'égoïsme théorique, s'il existe une correspondance réelle entre l'objet de la représentation et son corrélatif transcendantal [1]. Mais il ne semble nullement avoir eu conscience que, si on exclut l'harmonie préétablie, une telle correspondance spéciale peut seulement avoir lieu à l'aide de la causalité transcendante, et qu'en voulant l'établir il serait amené, contrairement à toutes ses opinions, à accepter la base kantienne du réalisme transcendantal (comme complément indispensable de la sienne) et à tomber dans la contradiction reconnue dans le système de Kant. Il aurait ainsi complétement rétracté les principes sur lesquels il était fermement convaincu d'avoir établi son système comme sur un fondement inébranlable. Or, Schopenhauer était l'homme le moins disposé à soumettre son système une fois fixé à une révision ou même à une reconstruction de fond en comble, certainement nécessaire s'il avait eu conscience de pareilles conséquences. Si réellement il a jamais eu une idée vague de fentes béantes dans son *monumentum ære perennius*, il a été certainement loin de penser qu'il fallait en enlever des assises entières, et il a cru pouvoir fermer ces

1. Comp. « *Nouvelles lettres*, » page 104.

fentes par de petits replâtrages sans remarquer combien ces derniers s'accordaient peu avec le reste de l'édifice.

De nombreux partisans de Schopenhauer voient encore aujourd'hui dans son idéalisme subjectif et dans le rejet du réalisme transcendental qui, dans Kant, lui est parallèle, non-seulement le fondement inébranlable, mais encore le mérite le plus grand et le plus durable de sa doctrine. Ils pensent que les replâtrages postérieurs sont seulement des *lapsus calami* pardonnables au penseur vieilli [1]. Cette manière de voir est certainement plus conforme à l'histoire que celle de Frauenstaedt, mais la sienne est plus conforme à la réalité. J'ai moi-même rompu complétement avec l'idéalisme subjectif de Kant et j'ai largement prouvé qu'il ne peut pas, et pourquoi il ne peut pas, y avoir une causalité immanente (entre les objets de la représentation) mais seulement une causalité transcendante (entre les choses et le moi). En conséquence, il faut chercher la conciliation entre les doctrines, idéaliste et réaliste, contradictoires de Kant par une méthode inverse de celle qui a été suivie par Schopenhauer. Mais j'ai fait voir également qu'on obtient ainsi, pour la formation d'un nouveau système, un point de départ diamétralement opposé à celui de Schopenhauer, et dont l'influence transformatrice doit être ressentie jusque dans les moindres filaments de l'organisme. Si Bahnsen et Frauenstaedt reconnaissent qu'il faut suivre la même voie, je ne puis que me réjouir de cet accord, mais je suis néanmoins obligé de protester contre la supposition historique que le système de Schopenhauer ait jamais donné ou pu donner accès à un réalisme fondé sur la connaissance théorique, fût-ce dans le même sens que celui de Kant, c'est-à-dire par rapport à la matière de l'intuition, distincte de sa forme.

Tant que la causalité transcendante est repoussée expressément comme contradictoire avec les principes inébranlables de l'esthétique et de l'analytique transcendantales, toute connaissance (ou plutôt toute acceptation à titre de foi) d'une correspondance ou d'une corrélation entre l'objet de la représentation et la chose en soi, peut seulement se rapporter à quelque chose d'inexplicable, au-dessus de la portée de notre intelligence, et que l'on peut chercher seulement dans ce phénomène subjectif immédiat qui (d'après Schopenhauer) est le commencement de la véritable unité métaphysique. En réalité la forme et la substance de l'intuition sont produites par l'âme d'une façon également spontanée et inconsciente, mais déter-

1. Telle est, par exemple, la proposition citée par Frauenstaedt (dans son écrit « *la Vision et les couleurs* ») : « Le corps est rouge, signifie qu'il produit dans l'œil la couleur rouge. »

minées également dans l'acte concret de la production par la nature concrète de la chose en soi et par sa causalité transcendante. Par conséquent, la distinction établie pas Kant entre la forme et la substance est insoutenable sous tous les rapports et perd toute valeur avec les *amoindrissements* de Schopenhauer. La forme, l'énergie, la rapidité du mouvement et les autres déterminations par le temps et l'espace nous font connaître la nature réelle de la chose en soi tout aussi bien que la couleur, le son, etc. Frauenstaedt ne voudra certainement pas le nier du point de vue où il s'est placé; Helmholtz aussi, dont il invoque l'autorité, est obligé, en qualité de naturaliste, de supposer que les formes du temps et de l'espace produites spontanément par l'âme sont, dans leur réalité concrète, conditionnées par l'action déterminée des sens aussi bien que les propriétés physiques de la sensation. Néanmoins la doctrine de Schopenhauer, telle qu'elle est exposée par Frauenstaedt, diffère encore essentiellement sous ce rapport du réalisme scientifique représenté par Helmholtz, même abstraction faite de cette différence bien plus profonde qu'en fait Schopenhauer reconnaît et admet seulement une causalité immanente, et que le réalisme scientifique admet seulement une causalité transcendante.

Pour défendre son interprétation de Schopenhauer, Frauenstaedt dit ce qui suit : là où un philosophe émet deux assertions contradictoires, on ne peut pas regarder toutes les deux, mais seulement l'une d'elles comme son opinion propre et véritable; l'autre doit être considérée comme ayant été abandonnée. » Cette proposition est fausse. Les contradictions dans les idées d'un penseur original proviennent de ce qu'en partant de points de vue divers et de différents champs d'expérience, il arrive à des conclusions s'excluant réciproquement et dont il ne peut concilier la contradiction par une synthèse, faute de puissance spéculative. C'est à ses successeurs à trouver le point de vue plus élevé d'où l'on puisse reconnaître la vérité relative des assertions contradictoires. Mais si par une critique négative on élimine prématurément l'une d'elles, les systèmes sont sans doute débarrassés des contradictions, mais ils deviennent aussi plus vides, plus pauvres. C'est pourquoi il y a quelque chose à retenir de l'idéalisme subjectif et il ne faut pas le considérer comme tout à fait abandonné; par lui nous arrivons à reconnaître que la chose (en soi) et l'objet (de la représentation) sont hétérogènes et que non-seulement la substance mais encore la forme de l'intuition sont produites uniquement par l'activité propre du sujet, avant qu'il en ait conscience (toutefois dans la mesure de la causalité de la chose). Voilà la vérité qui élève l'idéalisme subjectif au-dessus du réalisme naïf;

celui-ci identifie les choses et les objets, et de la chose fait entrer directement dans l'âme la substance et la forme de l'intuition. Par cette vérité l'idéalisme subjectif est réduit à n'être qu'un degré plus élevé dans le réalisme transcendantal, mais il perd aussi sa valeur indépendante et est anéanti à titre d'idéalisme subjectif (en opposition avec le réalisme). Cette sorte d'élimination par élévation à un degré supérieur ne peut certes plus être désignée comme une simple interprétation. Il ne peut plus être question d'interpréter l'idéalisme subjectif des écrits systématiques de Schopenhauer, d'après des velléités réalistes postérieures et isolées, mais de l'anéantir complètement, quant à ce qu'il est et prétend être, en l'élevant dans une sphère plus haute.

Si on suit cette voie, comme Frauenstaedt et Bahnsen l'ont fait on ne doit pas ignorer que, par ce seul procédé, on est déjà sorti du cadre du système fourni par l'histoire et qu'on l'a même positivement dépassé. Le tableau historique et fidèle de la doctrine de Schopenhauer doit nous la présenter telle qu'il l'a exposée lui-même dans un enchaînement systématique. Les contradictions qui s'y trouvent doivent être respectées comme un fait historique et on a simplement le droit d'y ajouter l'observation que plus tard Schopenhauer a montré çà et là des velléités réalistes, qui n'ont jamais pris une forme consistante et dont il n'a nullement aperçu les conséquences inévitables pour son système. Aucun historien n'aura jamais l'idée de vouloir reconnaître uniquement la 1re ou la 2e édition de la *Critique de la Raison pure* de Kant comme authentique; mais il cherchera à présenter d'après les œuvres complètes de ce philosophe un tableau complet de sa doctrine, en y laissant les contradictions manifestes qui s'y trouvent. Déjà, dans le cadre de la 1re édition de l'ouvrage principal de Schopenhauer, nous voyons que l'idéalisme subjectif est en contradiction avec les autres parties du système (le réalisme métaphysique de la volonté, l'idéalisme objectif et la théologie réaliste, le matérialisme et la pitié à l'égard des autres individus). Mais ce fait ne peut pas fournir un prétexte pour éliminer l'idéalisme subjectif comme incompatible avec la véritable opinion de Schopenhauer, ainsi que Frauenstadt le demande à l'endroit déjà cité plus haut. Surtout on ne peut plus voir dans une apologétique se rapportant à un système si profondément modifié un véritable essai de justifier Schopenhauer des contradictions et des inconséquences que ses adversaires lui reprochent à juste titre, dût cette transformation être parfaitement juste si on la considère seulement au point de vue doctrinal.

1. Comp. Frauenstaedt « *Nouvelles lettres sur la philosophie de Schopenhauer*, » (Leipzig, 1876), p. 105.

## III. — La sphère de l'individuation.

Pour Schopenhauer l'idéalisme subjectif a une double importance; d'un côté il est pour lui une garantie de l'unité de l'être du monde, et d'un autre côté il résout le problème de l'individuation. En posant avec raison l'espace et le temps comme le *principium individuationis*, il déduit de l'esthétique transcendantale de Kant, la conséquence rigoureuse que la pluralité est seulement possible dans le monde des phénomènes subjectifs, mais non pas dans la chose en soi, puisque l'espace et le temps ne doivent plus avoir aucune valeur au-delà de la sphère des phénomènes subjectifs. Ainsi l'unité de la chose en soi est rigoureusement prouvée et le problème de l'individuation se trouve résolu, parce qu'il est transféré du domaine réaliste de l'existence dans celui des phénomènes subjectifs. Si, avec Frauenstädt et Bahnsen, nous éliminons l'idéalisme subjectif du système de Schopenhauer, la prétendue solution idéaliste du problème de l'individuation n'est plus qu'une apparence illusoire et le monisme se réduit à ne plus être qu'une opinion personnelle sans aucun fondement. C'est donc en vertu d'une conséquence logique de l'élimination de l'idéalisme subjectif que Frauenstädt ne trouve pas dans Schopenhauer de solution véritable, c'est-à-dire réaliste, du problème de l'individuation et que Bahnsen s'est cru le droit de rejeter complétement le monisme de son maître et de soutenir que la pluralité des individus était réelle et éternelle. Frauenstädt n'a pas remarqué l'obligation où il se trouve de chercher de nouveaux fondements pour le monisme qu'il veut conserver. Il n'a pas vu que la solution donnée par Schopenhauer au problème de l'individuation n'en est pas une dans le cas où on rejette l'idéalisme subjectif. Il n'a cherché ni à baser le monisme sur de nouvelles preuves ni à résoudre le problème de l'individuation à son propre point de vue. Sa transformation présente donc des lacunes importantes que j'ai essayé de combler dans le sens du réalisme métaphysique de Schopenhauer [1].

Frauenstaedt est d'accord avec moi que la pluralité réellement existante des individus ne peut être cherchée ni dans la sphère de la volonté universelle absolument une, ni dans le monde subjectif des phénomènes d'une conscience individuelle, mais seulement dans une sphère moyenne qui doit être, à proprement parler, désignée comme la sphère de l'individuation et qui est, par rapport à l'unité

1. *Philosophie de l'inconscient*. Chap. C. VII et XI.

de la volonté universelle, comme une manifestation, une objectivation ou un phénomène subjectif, mais qui est, par rapport à l'objet de représentation de la conscience, comme la chose en soi est à l'égard des phénomènes subjectifs. De même nous sommes d'accord que l'espace et le temps doivent être maintenus comme *principium individuationis* et sont, par conséquent, tout aussi bien des formes de l'existence réelle dans cette sphère de l'individuation ou des phénomènes objectifs, que des formes de l'intuition dans la sphère de la conscience. Mais ces deux points sont des interpolations dans le système de Schopenhauer qui le dérangent complétement et n'auraient pas été plus approuvées par ce philosophe qu'elles ne le sont maintenant par la majorité des Schopenhaueriens, décidés à rester fidèles à la vraie doctrine du maître.

Pour Schopenhauer, comme pour Kant, le mot phénomène a toujours désigné ce qui apparaît à un sujet qui perçoit, et un phénomène sans le sujet qui le perçoit aurait été à ses yeux un non-sens. Tous les endroits, que Frauenstaedt cite, pour les interpréter dans notre sens, peuvent être interprétés tout aussi bien et encore mieux dans le sens des *phénomènes* subjectifs, et même la manifestation ou objectivation de la volonté, dont parle Schopenhauer, ne doit pas être comprise comme quelque chose au-dessus et à côté du phénomène subjectif, mais comme le phénomène subjectif lui-même, *en tant que celui-ci est entendu dans son rapport avec son corrélatif transcendant d'une volonté concrète.* Le « passage » de la volonté aux formes du phénomène n'a pas d'autre signification dans Schopenhauer que le passage à une conscience, c'est-à-dire à l'état de représentation, et même l'expression « nature » n'est qu'un ensemble de phénomènes subjectifs dans leur enchaînement causal immanent. La moindre concession que Frauenstaedt lui-même soit obligé de faire, c'est de reconnaître que toutes ces expressions sont équivoques et que, par conséquent, ses interprétations dans le sens réaliste sont douteuses; elles ne peuvent donc nullement contribuer à motiver son assertion que la véritable opinion de Schopenhauer a été la rétractation de son idéalisme subjectif.

## IV. — **La causalité.**

La sphère de l'individuation réelle placée entre l'unité du monde réel et le monde subjectif des phénomènes, cette sphère inconnue de Schopenhauer n'est pas seulement celle de l'espace réel et du

temps réel, mais encore celle de la causalité réelle, tandis que l'espace, le temps et la causalité, en qualité de formes subjectives de l'intuition et de la pensée, représentent uniquement des images idéales de ces formes réelles de l'existence. Cette manière de voir doit nécessairement être repoussée comme très-hérétique par Schopenhauer et les vrais Schopenhaueriens, et Frauenstaedt, en voulant, dans sa 23e et sa 24e lettre, prouver que son maître reconnaissait une causalité réelle, c'est-à-dire qui dépasse la conscience, démontre le contraire de ce qu'il veut prouver. Schopenhauer ne reconnaît absolument qu'une causalité immanente des objets de la représentation, et le soin avec lequel il maintient les limites du domaine de la causalité se montre aussi en ce qu'il refuse opiniâtrément de comprendre sous le concept de causalité tout *influxus* qui ne rentre pas dans ces limites. Il est ici question principalement de l'influence de la volonté sur le monde des phénomènes, ou encore de celle des forces de la nature sur les phénomènes de la nature, ainsi que sur l'action réciproque qu'exercent l'un sur l'autre le sujet et l'objet.

Schopenhauer admet que tout changement est le produit de deux facteurs, dont l'un est intérieur, constant, et l'autre extérieur, variable; mais le premier est à ses yeux le principe ou l'essence des phénomènes, et le second seulement est la cause qui reçoit du premier « la possibilité d'agir. » Il avertit de ne pas confondre la force et la cause, il soutient que la volonté n'est jamais cause et il restreint toutes les causes à des causes occasionnelles [1]. Tout cela est parfaitement logique au point de vue de la causalité immanente, puisque la force ou la volonté, si elles sont reconnues comme cause, le sont du même coup comme causes transcendantales, ce que Schopenhauer ne veut pas et ne peut pas admettre. Par là on voit combien est vain l'essai de Frauenstaedt de fonder la réalité de la causalité, dans le sens transcendant, sur ce fait que les forces de la nature sont des causes réelles, et de démontrer ainsi le réalisme de Schopenhauer ainsi que sa répudiation de l'idéalisme subjectif. On peut en dire autant de ses efforts pour démontrer qu'il existe dans le système de Schopenhauer une causalité réelle entre l'objet et le sujet, et il faut encore ajouter qu'il confond constamment d'un côté la chose (en soi) et l'objet, de l'autre côté le sujet réel de la fonction de représentation et le sujet idéal de la représentation. Dans Scho-

1. Pour pouvoir montrer l'identité de la cause et de l'effet, Hegel admet le point de vue exclusif opposé; il reconnaît comme véritable cause la quantité de forces toujours égale dans les deux; il élimine comme un élément tout à fait accessoire et sans importance la forme sous laquelle cette force se présente ainsi que les conditions concrètes qui déterminent la manière dont elle se transforme (Comp. mon traité : *De la méthode dialectique*, p. 86).

penhauer le sujet et l'objet ne sont tous les deux que des produits similaires des phénomènes subjectifs, pour ainsi dire les deux pôles inséparables de la représentation consciente. Ainsi compris, ils ne peuvent exercer l'un sur l'autre aucune influence, ni aucune action causale dans le sens de Schopenhauer, ni aucune autre quelconque. Ce sont des concepts corrélatifs comme à droite et à gauche, en haut et en bas, cause et effet, etc., dont chacun est sous-entendu en présence de l'autre *eo ipso*. Il en est autrement, si on ne prend plus le sujet et l'objet dans leur signification subjective idéale, comme pôles de la représentation consciente, mais comme représentants des corrélatifs transcendants qui leur correspondent, c'est-à-dire du moi en soi et de la chose en soi. Alors l'objet de la représentation nous apparaît naturellement sous l'influence de l'activité productrice du moi en soi et sous celle de la causalité transcendante de la chose en soi affectant le sens extérieur et indiquant en même temps que le moi est affecté. Mais nous savons que Schopenhauer — si nous examinons son système sous son vrai jour — ne partage nullement cette manière de voir. Chez lui la correspondance pressentie et admise entre l'objet de la représentation et la chose en soi, reste comme un problème insoluble, qui ne peut en aucun cas être expliqué par la causalité, et l'activité productrice du moi en soi tombe sous le concept de la manifestation de la force, qui ne peut pas non plus être confondue avec la causalité. Mais si nous prenons l'idéalisme subjectif encore plus rigoureusement dans le sens de Schopenhauer jeune, nous devons remarquer que la dualité apparente de la chose en soi et du moi en soi ne peut pas être réelle au fond, mais seulement une fausse imagination résultant de l'usage transcendantal de catégories immanentes (pluralité, etc.). Il ne peut donc nullement être question de l'influence réciproque de l'un sur l'autre, parce qu'en réalité les deux n'en font qu'un. Tout le problème se réduit donc à ce que la production de la représentation déterminée (avec ses deux pôles sujet et objet) est une manifestation concrète de l'identique moi en soi = chose en soi, et comme telle n'a rien de commun avec le concept de causalité.

## V. — La motivation.

En tout cas, il reste exact, même à ce point de vue, qu'aucun acte et par conséquent aucune causalité n'est possible sans volonté; en effet, les deux facteurs concourant nécessairement à l'acte, aucun des deux ne peut exercer une action efficace sur l'autre, c'est-à-dire

aucun changement ne peut devenir cause, sans qu'une volonté fonctionne comme force productrice, et une volonté ne peut pas se manifester comme vouloir concret, s'il n'y a pas de cause occasionnelle, c'est-à-dire de motif. En aucun cas cependant, Schopenhauer n'aurait approuvé la manière dont Frauenstaedt et Bahnsen ont compris sa doctrine, comme si la causalité du motif s'étendait à la volonté, comme si le motif était la cause du fonctionnement de la volonté. Mais il faut que telle soit l'opinion de Frauenstaedt, puisqu'il croit pouvoir déduire de la causalité du motif et de l'identité de la causalité à tous les degrés de la nature, la réalité de la causalité dans le sens transcendant. Bien plus, la véritable opinion de Schopenhauer est que le vouloir concret comme fonction temporaire incline déjà du côté du phénomène, c'est-à-dire du phénomène subjectif; que par conséquent la causalité du motif reste tout à fait dans la sphère immanente, en tant qu'elle n'aide pas à déterminer le vouloir en lui-même, mais seulement le contenu de l'acte déterminé de la volonté, comme phénomène subjectif temporaire. D'après lui tout acte particulier de la volonté a un motif, la volonté en général (comme affirmation de la volonté ou comme volonté de vivre) n'en a pas; de même, d'après lui, chaque acte particulier a une fin, le vouloir dans son ensemble n'en a pas, et d'après le texte, la fin du vouloir doit être comprise comme le but conscient ou le contenu conscient du vouloir [1].

Frauenstaedt combat la doctrine métaphysique juste et profonde de Schopenhauer : que le vouloir en général n'a ni but, ni motif; Bahnsen fait de même; mais en cela, ce dernier est dans son droit à son point de vue; Frauenstaedt, au contraire, est dans son tort. En effet, Bahnsen nie une volonté universelle une et absolue, et en revanche il attribue à la volonté individuelle une *substantialité* et une *aséité* éternelle; mais Frauenstaedt accepte la volonté universelle une et identique, et nie la substantialité et l'aséité des volontés individuelles. Bahnsen s'appuie par conséquent sur le caractère intelligible; il admettrait que, s'il y avait une volonté absolue, celle-ci ne pourrait pas être pensée comme caractère (ni comme une volonté avec une substance concrète ou but). Frauenstaedt, au contraire, qui attribue l'aséité seulement à la volonté universelle et met avec raison tous les caractères individuels dans la sphère des phénomènes (objectifs), est obligé de reconnaître que le dernier fondement intime

1. J'ai aussi nommé cette dernière « objet du vouloir, » sans pour cela l'avoir jamais confondue, comme Frauenstaedt et Bahnsen le prétendent, avec l'objet de la représentation, ou même avec la chose en soi correspondant à cet objet de la représentation.

de chaque action particulière est situé dans cette sphère métaphysique du Tout Un, c'est-à-dire en dehors de tous les caractères individuels et de leurs buts individuels. Si l'on parle de la volonté dans le sens de la volonté individuelle avec un caractère individuel déterminé, il est certain que c'est la volonté qui transforme les représentations naissantes en motifs, c'est-à-dire qui leur donne la puissance d'agir (je ne l'ai jamais compris ni exposé autrement); mais si l'on parle de la volonté dans le sens du principe existant en dehors de la sphère des phénomènes et les déterminant, alors il ne peut pas être question d'un caractère, c'est-à-dire d'une préformation du contenu éventuel de la volonté par la nature même de la volonté.

C'est justement en cela que se dévoile alors le sens le plus profond de la motivation, comme détermination de la représentation par la représentation (non de la volonté par la représentation), c'est-à-dire que le contenu représentatif de la volonté universelle (et non cette dernière elle-même) est seul en contact avec des motifs; et c'est uniquement parce que les individus sont des phénomènes, existant déjà par la spécification de la substance absolue de la volonté (c'est-à-dire de l'idée), que se produit chez eux l'apparence d'une causalité exercée par les motifs sur la volonté elle-même. Frauenstaedt, en prenant cette apparence pour une vérité métaphysique, rejette la vérité plus profonde que son maître avait déjà possédée (l'absence de but et de motif dans la volonté universelle) et me combat parce que je reste attaché à cette vue importante de la métaphysique de Schopenhauer.

De même qu'en général la valeur durable de l'idéalisme subjectif réside dans l'intelligence de cette vérité, qu'en somme le problème de la connaissance pourra seulement être résolu à l'aide d'une hypothèse idéaliste, de même en particulier la valeur de l'idéalisme subjectif pour le problème de la motivation consiste dans cette notion que ce problème aussi peut seulement être résolu à l'aide de l'hypothèse suivante : dans le processus de la motivation, ce n'est pas la volonté en elle-même tout à fait hétérogène à la représentation, mais seulement une forme idéale de la volonté qui est altérée et modifiée. Dans les deux cas, l'erreur provient seulement de ce que l'hypothèse idéaliste est prise dans le sens subjectif. De cette façon il en résulte une solution seulement apparente des problèmes, qui ne satisfait pas à la longue et entraîne à des contradictions avec d'autres parties du système. Ainsi la théorie subjective de la motivation de Schopenhauer tombe dans cette contradiction que d'après elle l'action des forces de la nature sur des causes extérieures devrait seulement être comprise en prenant la nature dans le sens

de mon monde de phénomènes subjectifs, par conséquent uniquement comme fonction de ma volonté; ce qui réduirait les forces de la nature à n'être qu'une fausse apparence, en tant qu'actions volontaires indépendantes. C'est pourquoi la théorie subjective idéaliste de la motivation de Schopenhauer réclame certainement une correction, non pas une correction qui en écarte le caractère idéaliste, mais qui l'élève de la sphère de l'idéalisme subjectif dans celle de l'idéalisme objectif. Cette correction seule assure une valeur incontestable au fondement métaphysique du réalisme de la volonté; elle indique en même temps la transition d'un idéalisme restreint à un réalisme idéal dont toutes les parties s'harmonisent, et vers lequel notre époque tend évidemment, dans tous les domaines de la science. Frauenstaedt a franchi ce pas comme moi pour l'idéalisme subjectif de Schopenhauer en général. Si dans ce cas particulier il refuse de le franchir, il faut s'en étonner, d'autant plus qu'il soutient la valeur métaphysique de l'idéalisme objectif de Schopenhauer (ce que Bahnsen ne fait pas).

## VI. — La généralisation de la conscience.

Si l'on veut établir sérieusement l'identité de la volonté à tous les degrés de la nature, et par conséquent aussi l'identité du processus de la manifestation de la force par l'intervention de motifs, excitations ou causes, il faut que l'*obéissance* à la cause occasionnelle de la part de la force, ou la perception de l'excitation, ou la conscience du motif soient également reconnues comme identiques à tous les degrés de la nature. Cette faculté de la force ou de la volonté de sentir ou de percevoir la cause occasionnelle (cause, excitation ou motif) de leur manifestation est « un sentiment » ou « une conscience » du motif; ou, en d'autres termes, la généralisation de la volonté ou de la motivation de Schopenhauer entraîne à sa suite, comme conséquence nécessaire, la généralisation de la sensation ou de la conscience pour tous les degrés de l'objectivation de la volonté, et Frauenstaedt a parfaitement raison de faire vivement ressortir l'inévitabilité de cette conséquence que Schopenhauer indique seulement d'une façon timide.

Dans la *Philosophie de l'Inconscient* j'ai, en m'appuyant sur Leibniz, montré cette conséquence avant Frauenstaedt et Drossbach [1],

1. Par exemple dans le chap. A. I pour les animaux et les organes centraux du système nerveux des hommes et des animaux; chap. C, IV, 2 pour les animaux inférieurs, les protistes et les plantes; dans le chap. C. III. 1 et 2 (7e II. 35 et suiv. 468 et suiv.).

j'ai expliqué les conditions générales et la genèse de la sensation et de la conscience. Partout j'ai fortement insisté sur ce point : que toute obéissance subjective a une impulsion, toute perception d'une excitation ou toute sensation d'une impression doit être *eo ipso* consciente; car si elle ne se produit pas à l'état conscient, elle ne se produit pas du tout. De même, j'ai établi une distinction extérieurement reconnaissable entre des faits souvent cités et ceux de l'inconscient, et j'ai averti expressément de ne pas confondre la représentation inconsciente avec la sensation confuse, même pour le cas où cette dernière reçoit, en tant que perception de centres nerveux inférieurs, un caractère relativement inconscient, c'est-à-dire inconscient pour le centre principal de la conscience dans l'organisme.

Il est évident que dans la réalité la perception confuse et la représentation inconsciente se confondent partout, mais en théorie il faut qu'elles soient rigoureusement séparées. Car la sensation a ses degrés inférieurs où la perception vague, obscure, incomplète rentre dans le concept de la conscience et, par conséquent, est opposée à la partie représentative (ou idée) de l'inconscient. Si cependant Frauenstaedt confond la conscience généralisée et l'idée inconsciente dans sa transformation de la téléologie de Schopenhauer, il agit ainsi contrairement à ma manière de voir. Mais il m'est absolument impossible de comprendre comment il lui vient à l'esprit de m'attribuer sa confusion erronée. En effet, il prétend que mon système est, non pas une amélioration, mais une détérioration de celui de Schopenhauer. Sa raison principale est qu'au lieu de subordonner comme Schopenhauer la représentation à la volonté, j'établis entre elles une coordination et des droits égaux; mais par représentation il entend ici expressément la généralisation de la conscience. Or, j'ai toujours admis et défendu la doctrine de Schopenhauer sur le primat de la volonté dans la conscience, c'est-à-dire j'ai toujours soutenu que la représentation consciente était subordonnée à la volonté et d'une nature secondaire et dérivée. Cette subordination existe même pour le degré le plus élevé de l'intelligence humaine, à plus forte raison pour la sensibilité obtuse des degrés inférieurs de la nature. J'ai seulement maintenu une coordination de l'intelligence avec la volonté pour la véritable représentation inconsciente, jamais pour la conscience généralisée. Le deuxième défaut de mon système comparé à celui de Schopenhauer (naturellement sous la forme nouvelle qu'il lui a donnée), Frauenstaedt le trouve en ce que j'admets à côté de cette perception vague (qu'il reconnaît comme moi), une représentation absolument inconsciente; mais on verra, en premier lieu, que dans son essai de transformation il admet également cette représen-

tation absolument inconsciente et peut encore moins que Schopenhauer s'empêcher de la reconnaître [1]. En second lieu, on verra qu'il lui est impossible de refuser à cette représentation inconsciente (dès qu'il aura cessé de la confondre avec la conscience généralisée) la coordination avec la volonté.

## VII. — La Téléologie.

Dans la *Philosophie de l'inconscient* j'ai cherché à démontrer l'hypothèse de la représentation inconsciente en première ligne par des raisons téléologiques. Je vais donc tout d'abord considérer à quel point de vue Frauenstaedt se place dans son essai de transformation à l'égard de la téléologie. Dans ses idées sur la téléologie, Schopenhauer flotte entre l'idéalisme subjectif et l'idéalisme objectif (ou réaliste). C'est le premier qui domine dans son ouvrage principal où il s'appuie sur la *Critique du jugement* de Kant ; dans ses écrits postérieurs, par exemple dans celui sur la volonté dans la nature, il incline davantage vers le réalisme, sans avoir rompu cependant avec l'idéalisme, ou sans qu'il ait conscience de la différence entre ces deux manières de voir et de l'impossibilité de les concilier.

La théorie subjective de Kant consiste en ce que la nature réelle ne renferme en elle-même aucune finalité, mais que cette dernière y est introduite par le jugement entraîné par une tendance irrésistible de sa nature. Les considérations téléologiques ont donc seulement de la valeur en tant que la nature est le produit de notre représentation, c'est-à-dire consiste en phénomènes subjectifs ; mais elles n'ont aucune valeur transcendantale, c'est-à-dire elles ne trouvent aucune application dans la nature, si on entend par cette dernière un monde de choses en soi ; elles sont, comme la causalité, une vérité, pour le monde des phénomènes subjectifs, mais, de même que la causalité, une illusion trompeuse par rapport à un monde existant indépendamment de notre conscience [2].

1. Pour le dernier je l'ai déjà prouvé dans mes essais philosophiques réimprimés dans le « *Recueil d'études et de traités,* » D. IV. n° 5 et 6.

2. Cette égalité entre la vérité et la valeur de la causalité et de la téléologie échappe complétement à ceux qui croient à tort pouvoir invoquer l'autorité de Kant, dans leur opposition contre la téléologie et attribuent en même temps à la causalité une valeur illimitée. On aurait à peu près le même droit de s'appuyer sur Kant pour combattre la causalité comme une fonction illusoire de l'entendement, sans aucune signification dans le monde réel (c'est-à-dire existant en dehors de la conscience) et accorder à la téléologie seule une valeur certaine.

Ce qui manque dans cette théorie, c'est d'essayer d'expliquer comment l'intellect arrive à introduire un principe téléologique dans les objets qui ne doivent cependant avoir aucune cause finale. Schopenhauer a essayé de combler cette lacune d'une manière très-ingénieuse, sans cependant sortir du cadre du subjectivisme dans la téléologie. Il s'appuie sur ce que la pluralité du successif et du coexistant est également engendrée par les formes subjectives de l'intuition du temps et de l'espace, tandis que l'acte simple de la volonté ou l'idée objective, correspondant à la perception subjective comme chose en soi, est en dehors du temps et de l'espace. Si l'on veut donc maintenir une certaine corrélation intime entre les objets de la représentation et la chose en soi, il faut transporter l'unité de la chose en soi dans la pluralité des représentations, comme une sorte de rapport simple de ces dernières avec un centre idéal, qui est la cause finale.

Contre cette explication il y a trois objections à faire. En premier lieu, nous n'y trouvons pas la preuve que la forme de *rapport simple* introduite dans la pluralité des représentations est réellement le concept de finalité et pas un autre concept de relation. De prime abord, on serait plutôt disposé à conjecturer que l'harmonie ainsi exigée peut se manifester d'une manière très-différente et très-variée, premièrement comme unité idéale dans la variété, c'est-à-dire comme beauté, mesure, symétrie, etc., ensuite comme causalité, action réciproque, et sous beaucoup d'autres formes, parmi lesquelles se trouve peut-être aussi le rapport de finalité. En second lieu tout l'essai d'explication est réduit à néant, si l'on reconnaît comme insoutenable la théorie de Schopenhauer que l'acte concret de la volonté, déterminé quant à son contenu, ou l'idée objective, est en dehors du temps et de l'espace, et existe au-delà de la sphère de l'individuation et de la pluralité. En troisième lieu enfin, cet essai d'explication perd toute valeur si l'on admet que Schopenhauer soutient à tort que l'unité métaphysique devient pluralité tout d'abord par les formes subjectives de l'intuition dans la conscience. Frauenstaedt combattant l'existence de l'idée en dehors du temps et de l'espace, telle que cette explication la suppose, et ayant rejeté l'idéalisme subjectif comme un système faux, l'essai d'explication de Schopenhauer a perdu pour lui toute valeur positive, et je ne puis comprendre comment il peut citer les passages de Schopenhauer relatifs à cette question comme des preuves des opinions réalistes de ce philosophe en matière de téléologie. Car si l'admiration de l'harmonie des parties dans la représentation résulte seulement d'une fausse interprétation de cette harmonie par l'intellect, cela revient à dire que la doctrine téléolo-

gique repose sur une illusion trompeuse et sur une méconnaissance de la véritable source de cette harmonie par laquelle tout concept de finalité est éliminé. Si nous écartons la fausse interprétation de l'entendement, c'est-à-dire la manière dont nous nous représentons la cause finale, il ne reste pas, comme Frauenstaedt le suppose à tort, la finalité en soi, mais l'unité métaphysique de l'essence de la volonté, qui est en dehors de toute téléologie comme de toute causalité. De cette doctrine de Schopenhauer il n'y a donc rien à retenir; elle doit avoir nécessairement le sort de son idéalisme subjectif.

Mais parallèlement à la précédente, nous trouvons dans Schopenhauer une autre conception réaliste de la téléologie qui trouve surtout son expression dans la considération de l'instinct et de l'activité organique avec leur finalité si parfaite. Frauenstaedt a raison de la conserver et il la développe dans sa 31e lettre. Il a également raison de rappeler à cette occasion la nécessité, exposée auparavant, d'une généralisation de la conscience et de la sensibilité, et il présente celle-ci comme un complément indispensable pour l'intelligence de la vie instinctive dans les animaux et les plantes. Mais il se trompe en croyant que cette sensibilité confuse, certainement nécessaire pour la transmission des motifs et des excitations, peut offrir une compensation de la représentation inconsciente créatrice et de son anticipation de l'avenir. D'un autre côté il dit lui-même dans sa critique de la première édition de ma *Philosophie de l'inconscient :* « Schopenhauer place même la sagesse inconsciente de la nature, qui se manifeste dans l'intelligente formation des organismes, dans les instincts artistiques et autres, dans le choix du sexe, beaucoup au-dessus de toute la sagesse consciente des hommes. Le savoir inconscient de la volonté de la nature est à ses yeux bien supérieur à tout le savoir conscient des esprits individuels des hommes. Nous voyons déjà, par la grande importance attribuée par Schopenhauer à l'intuition, à la divination, à la clairvoyance comme à un savoir franchissant les limites du temps et de l'espace (que l'on compare les traités sur le but apparent dans la destinée de l'individu ; et les visions avec ce qui s'y rattache dans le premier volume des *Parerga*), nous voyons, dis-je, par là qu'il a non-seulement connu la représentation inconsciente, mais qu'il en a reconnu et fait ressortir l'importance plus que tous les autres philosophes avant lui. Et dans son traité : *Arthur Schopenhauer et ses adversaires*, Frauenstaedt dit : Si Schopenhauer, tout en reconnaissant des lois et un but dans les actes de la volonté de la nature, refuse à cette dernière la connaissance, il faut, pour se rendre bien compte de cette opinion, voir quelles en sont les raisons. Par connaissance, Schopenhauer entend cette fonc-

tion cérébrale par laquelle la volonté individuelle d'un animal *arrive* à l'intuition des objets qui sont pour elle des motifs.

Cette fonction, qui ne peut franchir les limites du temps et de l'espace et qui entre seulement en activité à un certain degré de la nature, est, aux yeux de Schopenhauer, beaucoup trop restreinte, trop subordonnée, pour être attribuée à la volonté de la nature. Les œuvres de la nature sont, d'après ce philosophe, tellement au-dessus de celles produites par l'intelligence humaine, ces dernières, comparées aux premières, sont si ineptes que si l'on devait attribuer de la connaissance à la nature,il faudrait lui en accorder une toute différente, supérieure en élévation, en sagesse, en pénétration à celle de l'intellect animal (cerveau), la seule qui nous soit connue. Schopenhauer, qui a su pénétrer si profondément dans la finalité intérieure de la nature et en admirer la sagesse, à la condition toutefois que cette connaissance de la volonté de la nature, s'élevant au-dessus des bornes de l'espace et du temps, cette clairvoyance, dont on trouve encore des vestiges dans la clairvoyance des somnambules et dans l'instinct, eût été différente et bien au-dessus de la connaissance restreinte de l'individu animal.

Si cette « sagesse inconsciente de la nature » est, d'après la propre doctrine de Schopenhauer, « un savoir bien supérieur à toute la sagesse consciente des hommes, » infiniment au-dessus de tout le savoir conscient des esprits humains individuels, dépassant les limites du temps et de l'espace, et si de son côté Frauenstaedt admet cette conséquence de la philosophie de Schopenhauer, il est cependant obligé de m'accorder que « cette connaissance toute différente, supérieure en sagesse et en pénétration, » doit nécessairement occuper par rapport à la sensibilité confuse des organismes inférieurs ou des centres nerveux secondaires, un rang bien plus élevé que par rapport aux formes les plus hautes de la sagesse et de l'intelligence humaine. Si le cerveau humain impose déjà à la connaissance qu'il produit des bornes qui le rendent incapable de diriger la volonté de la nature, cette même incapacité doit à plus forte raison exister pour les ganglions inférieurs ou pour le protoplasma végétal. La perception confuse peut seulement porter à la conscience la connaissance d'*états* présents (des objets extérieurs ou de l'organisme propre). Mais elle produira bien difficilement cette anticipation de l'avenir qui forme dans l'instinct, comme dans le développement organique, le trait saillant de l'activité téléologique de la représentation inconsciente. La finalité de la représentation inconsciente dans l'instinct n'est qu'une continuation de celle qui préside au développement organique, mais celle-ci précède la naissance de l'organe dont le fonctionnement produit

seulement la sensibilité confuse ou perception. Par conséquent, la représentation inconsciente est doublement préexistante à la perception confuse, et celle-ci ne peut pas être identifiée avec celle-là, parce qu'elle en est séparée par la formation intermédiaire des organes, et, d'un autre côté, elle ne peut pas être regardée comme la cause de la naissance des organes, puisqu'elle en est l'effet. Une intelligence très-développée, douée d'une conscience claire et vive, peut seule dans le domaine de ses expériences tirer des perceptions présentes certaines conclusions anticipant l'avenir ; une intelligence n'ayant que des sensations confuses et une conscience obscure, peu développée, n'en sera guère capable. La première découvre l'avenir à l'aide de sa réflexion discursive ; dans la seconde, cette réflexion sera rarement assez développée, pour qu'elle puisse, avec son aide, découvrir quelque chose de l'avenir. Mais dût-elle même posséder cette faculté, celle-ci ne pourrait pas produire cette anticipation de l'avenir, qui seule peut être attribuée à la sagesse inconsciente de la volonté de la nature, c'est-à-dire une anticipation irréfléchie, intuitive, divinatoire.

De toutes ces raisons il faut conclure que Frauenstaedt a échoué dans sa tentative de chercher l'intelligence téléologique de la volonté de la nature dans la conscience généralisée. Il a confondu la perception confuse et la représentation inconsciente, et cependant la connaissance de la philosophie de l'inconscient aurait dû le préserver de cette confusion. Il lui reste seulement deux partis à prendre : ou bien il est obligé de rejeter tout principe téléologique et d'embrasser le point de vue du Darwinisme qu'il combat par de bonnes raisons (dans sa 29e lettre) dans la personne du critique anonyme de la philosophie de l'inconscient ; ou bien il faut qu'il développe les indications de Schopenhauer relativement à une sagesse inconsciente de la volonté de la nature, c'est-à-dire qu'il reconnaisse dans la volonté une intelligence irréfléchie, intuitive, affranchie des bornes de toute conscience cérébrale (c'est-à-dire inconsciente) et élevée au-dessus d'elle (supra-consciente), c'est-à-dire qu'il embrasse le point de vue de la philosophie de l'inconscient. Cette décision lui est imposée par la position qu'il a prise dans ses *Nouvelles lettres* à l'égard de la force vitale et de la théorie des idées de Schopenhauer :

« La cause finale est une cause qui agit d'après des lois, et une force, tout aussi bien que les prétendues causes efficientes. La première est seulement une cause se mouvant dans une sphère plus élevée, dominante, ayant à son service les causes mécaniques et chimiques. » « Dans l'opposition existant entre la force organisatrice et la matière susceptible d'être organisée, il y a, par conséquent, uni-

quement une force en face d'une autre force, à savoir une force organisatrice en face de forces inorganiques. La première est aussi naturelle et agit aussi bien d'après des lois que les dernières. Elle s'en distingue uniquement comme une force supérieure se distingue des inférieures, et suit seulement d'autres lois. » Il est à noter « qu'elle n'agit pas comme les forces de la nature inorganique simplement sur la matière, mais encore sur la forme. Son activité consiste justement dans la production et la conservation de cette forme. »

Il n'est pas question ici de critiquer l'expression : force vitale, que Schopenhauer choisit en conformité avec les opinions scientifiques de son époque pour désigner le principe organisateur ou formateur ; il suffit d'indiquer qu'elle est rejetée actuellement par les sciences naturelles, parce qu'elle fait naître l'idée fausse que le principe organisateur peut être une force matérielle ou mécanique du même ordre que les autres forces de la nature [1]. En fait Schopenhauer et Frauenstaedt pensent comme moi que c'est un principe immatériel, physique, qui n'est lié ni à une matière déterminée (fluide nerveux) ni à certains atomes centraux des organismes, et dont les effets ne sont pas rapportés, comme ceux de toutes les forces de la nature, en vertu d'un pouvoir centripète ou centrifuge, à un point déterminé de l'espace que l'on regarde comme le siége imaginaire de la force. Schopenhauer était d'autant moins en état de se faire une idée nette de la différence existant entre le principe organisateur et les forces matérielles qu'il lui manquait encore relativement à ces dernières le concept de la force mécanique (c'est-à-dire déterminée dans l'espace), et qu'elles lui apparaissaient vaguement sous le concept obscur d'action dynamique.

Frauenstaedt aurait dû traiter ce point avec une précision plus en rapport avec l'état actuel des sciences naturelles. Nous retenons simplement ce fait qu'il reconnaît aussi que le principe organisateur, destiné particulièrement à réaliser la téléologie dans la nature, est une idée dans le sens attaché par Schopenhauer à ce mot. Seulement il ne veut pas admettre que ce soit une idée simple, ou une représentation simple sans le pouvoir de se réaliser elle-même, c'est-à-dire sans énergie de volonté ou sans force créatrice. Mais, en vérité, je ne connais pas de philosophie comprenant sous les idées de la nature de simples idées privées de la puissance de se réaliser. Dans le langage abstrait seulement on peut désigner le principe organisateur comme simple « idée de la vie. » Dans la réalité, le principe organisateur peut uniquement tendre à réaliser une forme concrète

1. Comp. mon traité : de la force vitale dans mon *Recueil d'études et de traités*, IV.

tout à fait déterminée ; il doit donc être lui-même une idée de forme concrète et tout à fait déterminée. Dès que l'on prend « la force vitale » pour une idée, il faut reconnaître en elle le collectif comprenant toutes idées d'organisation, ou, en d'autres termes, l'idée totale de la nature organisée renfermant en elle toutes les idées particulières de la nature comme ses parties idéales.

Ainsi la téléologie réaliste de Schopenhauer aboutit à sa théorie de la force vitale, mais celle-ci reçoit de son côté son développement concret dans sa théorie des idées. C'est pourquoi j'ai pu employer plus haut sa conception réaliste et sa conception objective, idéaliste, comme deux concepts identiques. D'autre part, la représentation inconsciente de la volonté finale de la nature (cherchée à tort par Frauenstaedt dans la sensation confuse) apparaît comme l'idée objective de Schopenhauer. Frauenstaedt reconnaît aussi que cette dernière « loin d'être simplement une représentation subjective dans le sens (subjectif) idéaliste, est plutôt la révélation première la plus immédiate, la plus générale et la plus adéquate » de la volonté primordiale, qu'elle est donc préexistante aux objets et aux individus produits seulement par son intermédiaire d'une façon médiate et secondaire.

## VIII. — L'idée.

La théorie des idées de Schopenhauer doit être considérée d'après sa propre indication comme une combinaison des doctrines de Kant et de Platon. De même que l'antithèse kantienne du phénomène et de la chose en soi lui a fourni l'antithèse de la représentation et de la volonté, de même il a transformé l'antithèse kantienne du monde phénoménal et du monde nouménal en son antithèse de la représentation subjective et de l'idée objective. S'il a établi une connexion entre cette dernière et la théorie des idées de Platon, il y était historiquement autorisé en tant que Kant lui-même a été induit à confondre l'être en soi et l'intelligible par des réminiscences de la théorie de la connaissance de Leibniz, laquelle s'appuyait de son côté sur l'idéalisme de Platon. Mais aucun homme familiarisé avec ce philosophe ne soutiendra qu'il faille considérer la prétendue résurrection de son idéalisme dans les œuvres de Schopenhauer comme une restauration fidèle de la théorie grecque des idées. Bien plus, il me semble que Schopenhauer a vu le philosophe grec surtout à travers les lunettes de Schelling qui, dans sa philosophie naturelle, dans les parties esthétiques de son idéalisme transcendental et même dans

son dialogue « Bruno » a tenté, avec assez de succès, de ressusciter le platonisme quinze ou vingt ans avant Schopenhauer.

Celui-ci, en soutenant d'un côté avec Platon que l'idée est préexistante aux individus réels, et en prenant d'autre part les principes de l'idéalisme transcendantal de Kant comme point de départ inébranlable de sa philosophie, devait nécessairement refuser au monde objectif des idées, ces formes d'intuition et de pensée qui, d'après Kant, valent exclusivement dans la sphère des phénomènes subjectifs. Il était donc obligé de déclarer que l'idée est élevée au-dessus du temps et de l'espace, et il soutenait sérieusement cette prétention étrange malgré la contradiction de notre intuition esthétique qui reconnaît justement, dans les rapports de la forme avec l'espace et dans les rapports du rhythme avec le temps, le moyen de produire de la beauté idéale. Il objectait à cela que l'idée proprement dite n'était pas cette forme que je voyais dans l'espace, mais son essence intime, quoique cette « essence intime » soit évidemment un concept tout à fait obscur, insaisissable. La répudiation de l'idéalisme subjectif aurait seule pu amener Schopenhauer à convenir que l'idée en elle-même (et non simplement sa reproduction par notre intuition esthétique) renferme le temps et l'espace dans le sens idéal ; mais même alors la proposition reste encore vraie que l'idée n'est pas dans le temps et l'espace réel. Si ceux-là avaient raison qui considèrent l'idéalisme objectif de Schopenhauer comme une hypothèse créée uniquement dans un intérêt esthétique, il serait tout à fait impossible d'expliquer psychologiquement pourquoi ce philosophe ne veut pas admettre ce fait palpable que l'intuition artistique se meut dans les formes du temps et de l'espace. Mais de ce qu'il cherche l'idée proprement dite dans « l'essence intime » de cette intuition, placée en dehors de l'espace, il ressort clairement qu'il a été poussé par un intérêt éminemment métaphysique, à fondre ensemble le monde nouménal de Kant et le monde des idées de Platon, et qu'il s'est seulement servi accessoirement de cette hypothèse métaphysique dans un intérêt esthétique.

D'après Schopenhauer, l'idée doit rentrer dans le concept de genre. Mais comme d'autre part, elle est la condition primordiale de l'organisation matérielle, qui seule peut donner naissance à la représentation consciente, les prémisses de Schopenhauer amènent nécessairement la conclusion que l'idée est une représentation sans conscience, c'est-à-dire une représentation inconsciente, et même absolument inconsciente. Schopenhauer décrit l'idée comme l'objet éternel d'un sujet éternel, du sujet absolu qui est identique et tout à fait le même dans tous les individus reproduisant l'idée. En outre,

il la décrit comme l'intuition, dans laquelle l'antithèse de sujet et d'objet a de nouveau disparu, ou plutôt n'a pas encore paru, c'est-à-dire il soutient que l'idée est l'identité absolue, ou l'indifférence de sujet et d'objet, et on comprend *à priori* que dans une telle représentation il ne peut pas être question de la conscience qui repose justement sur l'antithèse de sujet et d'objet.

C'est donc dans l'idée que le système de Schopenhauer possède en réalité, quoique d'une façon inconsciente, cette représentation absolument inconsciente que Frauenstaedt m'a reproché d'y avoir ajoutée arbitrairement, en comptant cette addition comme ma seconde faute principale. S'il était vrai, comme Frauenstaedt le prétend, qu'une représentation absolument inconsciente est une *contradictio in adjecto*, illogique, nullement pensable, absurde, il serait obligé d'adresser ce reproche aussi bien à l'idéalisme objectif de son maître qu'à moi-même, car j'ai seulement nommé par leur vrai nom des concepts déjà combinés de la même manière par Schopenhauer; bien plus, il serait obligé de le diriger contre lui-même puisqu'en fait il maintient la même combinaison de concepts, et trouve seulement à redire à ma désignation nominale.

Frauenstaedt ne peut pas échapper aux conséquences que je viens de tirer ici, aussi longtemps qu'il ne se résoudra pas à éliminer de « sa tranformation » du système l'idéalisme objectif de Schopenhauer, aussi bien que l'idéalisme subjectif, le matérialisme, le pessimisme, le quiétisme, l'ascétisme et la théorie de la liberté. De même que pour sa position à l'égard de la téléologie il a seulement le choix entre le Darwinisme antitéléologique et la philosophie de l'inconscient, ainsi, pour sa position à l'égard de l'idéalisme subjectif, il a seulement le choix entre le point de vue de Bahnsen et le mien. Ou bien il faut qu'il reconnaisse avec moi l'idée objective comme étant le contenu représentatif inconscient de l'acte de volonté concret du Tout Un, ou bien il est obligé de limiter avec Bahnsen la valeur de l'idée à la sphère subjective de l'intuition esthétique, de lui dénier toute valeur métaphysique et de soutenir que nulle part il n'est permis d'attribuer la désignation « idée » à la vraie substance de la volonté (qui doit correspondre à l'idée esthétique en tant que son essence intime est placée en dehors du temps et de l'espace). Je ne pourrai pas même accorder qu'en franchissant ce dernier pas il eût atteint une position tenable (en elle-même) dût-il même tirer de l'élimination de l'idéalisme subjectif la conséquence inévitable qu'il faut renoncer à la téléologie dans le sens réaliste aussi bien que dans le sens subjectif idéaliste ; car aussi longtemps que la volonté

1. Comp. *Recueil de traités philosophiques*. P. 63, 65.

est maintenue au point de vue métaphysique comme le principe anticipant les faits de l'avenir, il est tout à fait vain de refuser l'épithète d'idéale à cette anticipation de l'avenir qui sans doute n'est pas réelle, mais qui existe cependant, c'est-à-dire de faire une distinction entre le contenu de la volonté et l'idée. En sa qualité de pluraliste, Bahnsen peut plutôt s'aveugler sur cet état bien simple de la question, mais cela est impossible à Frauenstaedt qui, en qualité de moniste, voit dans la nature une évolution progressive idéalement prescrite, dans l'histoire un développement de la raison pure, dans le désir de la connaissance la plus haute forme de la volonté, qui attribue l'immortalité non-seulement à la volonté mais encore à l'intellect dans la volonté connaissante. A moins de bouleverser d'une façon irrémédiable toute la conception du monde, il ne peut renoncer à l'idée objective de Schopenhauer, et c'est pourquoi il est absolument obligé de reconnaître, pour la représentation inconsciente et la téléologie, les conséquences de cette hypothèse métaphysique que j'ai développées dans la philosophie de l'inconscient.

Frauenstaedt pense que la doctrine de l'éternité des idées de Schopenhauer est réfutée par la nouvelle théorie du développement de Darwin, et il est d'avis que « l'esthétique n'a nullement besoin d'admettre cette éternité de l'idée ou des types des choses. » Cette observation est certainement juste, et, comme je l'ai déjà observé plus haut, Schopenhauer n'a nullement soutenu l'éternité des idées par des raisons esthétiques. Au point de vue métaphysique cette doctrine est encore pleinement justifiée, même après élimination de l'idéalisme subjectif, si seulement on renonce à l'opinion qu'il faut nécessairement comprendre sous l'éternel être des idées un être explicite et actuel ; Schopenhauer l'a en tout reconnu, puisqu'il regardait la durée infinie des espèces comme le corrélatif empirique de l'éternité des idées. L'immutabilité et la durée infinie des espèces est une hypothèse qui ne peut certainement pas être maintenue en présence de la nouvelle science inductive et à laquelle il faut renoncer en faveur d'une conception évolutionniste de la nature. Mais, tout en reconnaissant la naissance et le changement successifs des espèces, on peut cependant très-bien admettre une éternelle préformation idéale de ces types, en tant seulement que l'on ne comprend pas sous cette dernière une forme constante et actuelle de la volonté, mais une prédestination implicite et idéale d'un développement éventuel.

Même la manière dont Schopenhauer conçoit l'idée donne quelques points d'appui à cette interprétation, à savoir son observation que l'idée ressemble, non comme le concept à un réceptacle privé

de vie, mais à un organisme vivant, se développant et doué de force productrice. Si à cela nous ajoutons le fait qu'il s'efforce anxieusement d'exclure toute pluralité du monde des idées, qu'il désire nous voir comprendre, dans ce qui à notre intuition fragmentaire apparaît comme une pluralité de types idéaux, simplement une division intérieure et une diversité idéale dans l'idée totale de la nature absolument une, il est évident que le véritable sens de la théorie des idées de Schopenhauer est qu'il faut considérer la totalité de toutes les idées actuelles comme un organisme idéal vivant, se développant constamment, formant en tout temps le prototype de la nature réelle, mais dont tous les développements possibles doivent être regardés comme éternellement prédéterminés dans la constitution de cet organisme et de sa force productrice.

L'élimination de l'idéalisme subjectif introduit, comme il a été observé plus haut, les rapports de temps et d'espace dans la nature idéale de l'intuition inconsciente de l'absolu (comme type primitif des rapports réels de temps et d'espace); et c'est justement cette introduction des rapports de temps qui se manifeste comme développement. Il est impossible d'accorder à Frauenstaedt que la philosophie de Schopenhauer est essentiellement une théorie du développement; mais on lui accordera que Schopenhauer, avec ses velléités réalistes dans le domaine de la philosophie naturelle, touche aussi à l'occasion le terrain de la théorie du développement. Au point de vue systématique il faut plutôt retenir ce point que Schopenhauer a compris l'éternité des idées comme durée infinie d'espèces invariables et qu'il a cherché à répondre à l'objection de l'extinction constatée d'un grand nombre d'espèces sur notre planète, en montrant qu'elles peuvent continuer de durer dans d'autres corps célestes. Schopenhauer niait donc en principe le développement; il voyait dans tout devenir uniquement une éternelle simultanéité, dans tout processus simplement une apparence subjective, et dans le développement apparent seulement l'éternelle circulation des phénomènes subjectifs. Frauenstaedt a donc vainement essayé de prouver, par l'identité des idées et des forces de la nature, que Schopenhauer lui-même avait déjà sur ce point renoncé à son idéalisme subjectif. Mais il a raison de soutenir qu'au moins dans le domaine de la philosophie de la nature, la seule bonne voie à suivre c'est d'adopter une théorie du développement dans le sens réaliste, c'est-à-dire de remplacer l'éternel mouvement circulaire de Spinoza, par une philosophie vraiment historique et cosmogonique.

## IX. — Conception historique du monde.

Frauenstaedt reconnaît qu'il est nécessaire de passer également dans la théorie de l'art et de l'histoire, de la conception non historique de Spinoza et de Schopenhauer à la conception historique de Hegel et de Schelling. Dans sa 36e lettre il appelle la théorie esthétique de Lindner un complément indispensable de celle de Schopenhauer, en tant qu'elle considère le devenir historique de l'idéal esthétique dans son enchaînement causal avec l'histoire de la civilisation et avec le développement de la religion. Je m'étonne seulement qu'il ne se soit pas rappelé que cette doctrine a été développée par Hegel et son école d'une façon plus large et plus profonde que par Ernest Otto Lindner.

Dans sa 34e lettre, Frauenstaedt expose que dans les manuscrits de la jeunesse de Schopenhauer l'histoire était obligée de partager sa position subordonnée avec la science et que ce philosophe s'est seulement décidé plus tard à mettre la science à peu près au niveau de l'art et de la philosophie, en sorte que l'histoire resta la seule Cendrillon. Schopenhauer regardant le temps comme une simple forme subjective de l'entendement, tout ce qui se produit, tout ce qui arrive n'est à ses yeux qu'une apparence purement subjective, dépourvue de toute vérité par rapport à l'être éternellement immuable. C'est pourquoi il considère l'histoire comme « le rêve long, pesant et confus de l'humanité, » où il n'y a ni enchaînement logique raisonnable, ni plan, ni progrès, où aucun fait nouveau ne se produit, mais dans lequel les mêmes événements se répètent sous différents costumes. Le souvenir de ce long rêve, confus et inquiétant, n'a de valeur pour l'humanité que parce qu'elle lui donne la conscience d'avoir rêvé jusqu'ici et parce que cette conscience est la condition du réveil (c'est-à-dire de la négation de la volonté). C'est seulement en ce dernier sens que l'histoire doit être considérée d'après Schopenhauer « comme la raison ou la conscience réfléchie du genre humain. » A aucune époque de sa vie, il n'a su s'émanciper de ce mépris pour l'histoire, et c'est là la meilleure preuve qu'il n'a jamais rompu avec l'idéalisme subjectif. Pour Frauenstaedt qui a définitivement accompli cette rupture, il était bien facile de corriger cette opinion de Schopenhauer, et la lettre 35e, qui a trait à cette question, doit être comptée parmi les parties les plus intéressantes de son livre.

Il dit : « D'après tout cela il semble que Schopenhauer a eu tort d'opposer ainsi l'histoire à la science, à l'art et à la philosophie ; l'histoire

n'a qu'à s'allier avec ces dernières, elle n'a qu'à considérer sa matière au point de vue de la science, de l'art et de la philosophie, et alors elle acquerra de la valeur ; elle ne sera plus vouée au mépris, car elle sera apte à nous faire connaître l'essence de l'humanité. Si Schopenhauer prétend que les biographies, et surtout les autobiographies, sont plutôt propres à nous faire acquérir cette connaissance que l'histoire, je ferai observer que celles-là, pour être instructives, sont obligées de représenter l'individu non pas détaché du terrain historique, mais dans ses rapports constants avec l'histoire de son époque. Par conséquent, une biographie, qui ne reflète pas ces rapports, est défectueuse, et si la biographie doit avoir l'importance que lui attribue Schopenhauer, il faut qu'elle soit unie à l'histoire, et non pas qu'elle lui soit opposée. Bien plus, non-seulement les biographies, mais encore les poëmes épiques et dramatiques, ont d'autant plus de valeur qu'ils se meuvent davantage sur le terrain historique. « La seule condition à laquelle la connaissance des temps puisse avoir du prix à nos yeux, c'est que l'histoire nous présente un but, un plan déterminant et dominant tout le développement historique; alors le passé servira à expliquer le présent, et à anticiper l'avenir avec le concours de ce dernier. Un sommeil long, pesant et confus, ne vaut pas la peine qu'on s'en souvienne, et n'admet pas d'explication. »

Ici Frauenstaedt passe encore plus clairement que dans la philosophie de la nature de Schopenhauer, de la méthode philosophique anti-historique à la méthode historique. Celui qui reconnaît dans le processus du monde un développement historique de la nature et de l'humanité cesse par là de considérer le monde comme achevé, et admet que le cosmos s'est développé jusqu'ici et est encore en train de se développer. Dès que la philosophie historique s'élève au-dessus de l'histoire de l'humanité et reconnaît aussi dans la nature un développement conforme à un plan, elle est *eo ipso* une philosophie cosmogonique. Il est évident qu'au point de vue de son idéalisme subjectif, Schopenhauer a dû se prononcer énergiquement contre cette philosophie, mais il s'y est conformé, même contre son gré, partout où sans s'en apercevoir il abandonnait le terrain de l'idéalisme subjectif pour suivre la méthode réaliste. Il est impossible de comprendre que Frauenstaedt, après avoir rejeté l'idéalisme subjectif et admis le système historique du monde dans la philosophie de la nature et dans l'histoire, veuille encore maintenir au point de vue théorique cette conséquence du subjectivisme, et qu'il blâme Schopenhauer d'être retombé en partie dans la méthode historique et cosmogonique. Il aurait dû plutôt se servir justement de ces passages comme d'un excellent point d'appui pour une transformation réaliste du système.

Ainsi, par exemple, d'après Schopenhauer, « le monde est la conséquence d'un acte de la volonté et subsiste seulement aussi longtemps que cette volonté est affirmée, mais il périra avec la négation de cette dernière. » Cela est en contradiction manifeste avec la doctrine opposée de Schopenhauer que le monde n'a pas de commencement, d'où Frauenstaedt conclut avec raison qu'il n'a pas de fin. Cette contradiction est l'admission des thèses opposées des antinomies de Kant, et la critique faite par Schopenhauer de la solution que Kant a donnée du *problème* cosmologique, montre d'une façon évidente que l'admission d'un cosmos infini est la conséquence également indiscutable du réalisme transcendantal. Schopenhauer a raison de soutenir que l'infini en tant qu'existence réelle est contradictoire en lui-même, et il enseigne avec Aristote qu'il doit être cherché virtuellement dans la possibilité illimitée du *progressus* et du *regressus*. Par conséquent, si le temps et l'espace étaient des formes réelles de l'existence, il faudrait que le monde fût un tout existant par lui-même, « mais un tout existant par lui-même ne peut en aucun cas être infini. » Schopenhauer conclut inversement de l'infinitude incontestable à ses yeux du temps et de l'espace, que ceux-ci et le monde phénoménal qu'ils renferment peuvent seulement exister à l'état subjectif. Mais là est justement le défaut de l'argumentation. Tout ce que nous pouvons constater, c'est que le *regressus* idéal de nos représentations dans le temps et dans l'espace ne rencontre nulle part de limites; mais cela ne prouve pas le caractère limité ou illimité du temps réel et de l'espace réel, dans le cas où ceux-ci existeraient en dehors de notre conscience. Schopenhauer n'a donc pas mieux réussi que Kant dans sa prétendue preuve indirecte de l'idéalisme transcendantal par les antinomies, mais il a démontré d'une façon indiscutable que la détermination en faveur de la thèse ou de l'antithèse dépendait uniquement de la détermination en faveur du réalisme transcendantal ou de l'idéalisme.

Comme Frauenstaedt s'est prononcé nettement pour le premier, il est nécessairement obligé de soutenir que le monde est limité dans le temps et dans l'espace, s'il ne veut pas être en contradiction avec lui-même aussi bien qu'avec les doctrines de son maître. Puisqu'il déclare le temps une forme réelle de l'existence, et admet en outre dans le processus du monde un développement téléologique conforme à un plan, il est forcé de convenir que le temps, et avec lui le processus du monde, ont eu un commencement; car autrement nous aurions derrière nous la contradiction d'un infini fini. Du point de vue de la métaphysique de la volonté de Schopenhauer, ce commencement ne peut évidemment être autre chose que le passage de la

volonté au vouloir. Comme je n'ai pas été le premier à exprimer cette idée, mais que Schopenhauer l'a déjà exprimée [1], Frauenstaedt se trompe d'adresse en dirigeant contre moi son observation que c'est là « un non-sens, une absurdité. » En effet, du point de vue réaliste du monisme de la volonté de Schopenhauer, considéré aussi par Frauenstaedt comme le seul qui soit valable ici, il n'y a qu'une doctrine possible, à savoir : l'essence de la volonté ou sa substance, c'est-à-dire la volonté comme support ou sujet de la fonction du vouloir n'a ni commencement ni fin ; le monde, c'est-à-dire la manifestation de la fonction du vouloir a un commencement (aurait aussi pu ne pas en avoir) et une fin (ce qui veut dire seulement qu'il peut finir, mais nullement qu'il ait nécessairement une fin).

Prétendre que l'essence du monde, au lieu de pouvoir vouloir, est forcée de vouloir, c'est la faire descendre au rang d'une force aveugle de la nature et soutenir que le nom de volonté choisi par Schopenhauer est une méprise authropomorphique qui induit en erreur : ce qui a la faculté de vouloir peut seul s'appeler volonté; jamais on ne peut appliquer ce nom à ce qui est forcé de vouloir aveuglément et qui ne peut pas ne pas vouloir. Celui qui considère l'attribution de la volonté à l'Etre universel comme trop anthropomorphique devrait, à plus forte raison, considérer comme tel l'attribution de l'idée et de la finalité, qui en est la conséquence, c'est-à-dire il devrait rejeter la métaphysique, se contenter d'un naturalisme plus ou moins teint de matérialisme, et rompre ainsi toute connexion avec la métaphysique de Schopenhauer. Car ce dernier est justement parmi tous les philosophes celui qui a vu le plus clairement que le seul moyen d'arriver à comprendre véritablement les objets, c'est de leur attribuer par analogie nos fonctions psychiques, fondamentales; ce moyen est justifié objectivement parce que le monde est un tout identique et que ses fonctions élémentaires sont les mêmes dans toutes ses parties, absolument comme les éléments chimiques des différents corps célestes sont partout identiques. Tous les hommes cherchent inconsciemment à arrriver par cette méthode à la connaissance du monde; mais le philosophe la suit sciemment.

## X. — Physique et métaphysique.

En ce séns Schopenhauer a raison de dire que la méthode philosophique ou métaphysique est quelque chose de nouveau et s'unit à la méthode empirique ou des sciences spéciales, comme la troisième

1. Comp. *Parerga*, vol. II. § 162.

dimension ou profondeur à la superficie. En effet cette dernière se meut à la surface des phénomènes en longueur et en largeur, mais la première cherche à pénétrer dans l'intérieur psychique et à saisir l'essence dans l'enchaînement des phénomènes intérieurs et extérieurs. Frauenstaedt a tort de combattre cette distinction de Schopenhauer. Sa propre explication que la philosophie est par rapport aux sciences spéciales ce que la science générale est à l'égard des sciences particulières ne dit rien d'inexact, mais ne va pas au fond des choses. Encore ici l'idéalisme subjectif de Schopenhauer a induit Frauenstaedt en erreur. Cet idéalisme, en effet, force Schopenhauer et Kant à confondre et à identifier l'antagonisme théorique de la chose en soi et du phénomène (subjectif), avec l'antagonisme métaphysique de l'essence et du phénomène objectif. Ils sont ainsi obligés de poser à la connaissance des limites fixes qui peuvent seulement être franchies à l'aide d'un tour d'escamoteur. Frauenstaedt a raison de combattre le dualisme de ce qui peut être connu (immanent) et de ce qui ne peut pas être connu (transcendant), car il cesse d'exister dès qu'on rejette l'idéalisme subjectif; mais il néglige de réparer l'erreur commise par Schopenhauer en identifiant les deux antinomies, il méconnaît que l'opposition métaphysique de l'être et du phénomène (objectif) non seulement subsiste entière après l'élimination de l'idéalisme subjectif, mais qu'elle est même rétablie dans son droit complet, auparavant amoindri; il ne fait pas attention que la distinction de Schopenhauer entre la métaphysique et la physique repose en réalité sur cette opposition (et non sur celle de la chose en soi et du phénomène) ; par conséquent, il jette ce qui est bon avec ce qui est mauvais.

L'assertion du réalisme transcendantal, que les jugements, se rapportant au monde des choses en soi et à la manière dont celles-ci sont constituées, sont seuls des jugements de la connaissance, anéantit à la vérité ce dogmatisme futile qui s'imaginait pouvoir poser des bornes infranchissables à la connaissance *à priori* et voulait tracer une ligne de démarcation entre ce qui peut être connu et ce qui ne peut pas l'être; mais cette autre assertion, que le monde des choses en soi est seulement le monde phénoménal objectif de l'être métaphysique qui en forme le substratum, laisse entièrement subsister l'antithèse entre l'opposition d'une connaissance relative aux rapports des phénomènes entre eux, et de celle qui est relative aux rapports des phénomènes avec leur être, c'est-à-dire entre la physique et la métaphysique.

En soutenant que les formes réelles de l'existence, le temps, l'espace, la causalité, valaient uniquement dans le domaine des phéno-

mènes subjectifs, et étaient absolument sans valeur pour l'être lui-même, Frauenstaedt aurait dû s'apercevoir des conséquences de cette restriction par rapport à la différence entre la physique et la métaphysique, mais sa vue a été troublée par cette erreur, déjà combattue par Schopenhauer, que la physique s'occupe de la substance des phénomènes (ne fût-ce que de certaines classes). En réalité, la physique étudie seulement les relations causales des phénomènes (les lois de la transformation de la force), par conséquent elle ne s'occupe pas de l'être se manifestant dans les phénomènes (de la force elle-même). La preuve la plus sûre en est que les savants, qui nient toute métaphysique, cherchent également à nier la force, ce qui leur est facile dans les questions des sciences physiques, car celles-ci se rapportent seulement au mouvement, à la rapidité, à l'accélération, ainsi qu'à la transmission de ces formes phénoménales de la force d'une masse ou d'un atome à l'autre. Le dernier concept de la physique est l'accélération d'après des lois déterminées; elle ne recherche pas d'où provient cette accélération.

C'est pourquoi Schopenhauer a raison de prétendre, contrairement à l'opinion de Frauenstaedt, que, dût-on avoir porté la physique à la perfection et parcouru toutes les planètes et les étoiles fixes, on n'a pas encore fait le moindre pas vers la métaphysique. Pour pénétrer dans la profondeur, chaque point de l'univers est le *Hic Rhodus, hic salta;* celui qui a accompli le saut en un endroit avec pleine conscience l'a accompli pour tout l'univers; celui qui ne le fait pas sur un point pour la première fois ne pourra jamais le faire. Schopenhauer et Frauenstaedt reconnaissent tous deux que l'étendue de la science est d'une grande importance pour pénétrer dans la profondeur, mais puisque le premier ne sait pas dire comment cette vérité s'accorde avec ce qui précède, le dernier croit devoir déclarer les deux opinions inconciliables et retrancher la première. En définitive, on peut dire ceci : *partout* il faut pouvoir reconnaître que l'être formant le substratum du monde phénoménal objectif est au point de vue formel, un être voulant et représentant; mais pour connaître quelle est la substance de cette représentation inconsciente, il faut parcourir toute l'étendue des phénomènes et les examiner tous dans leurs rapports avec l'être. La physique, qui considère les relations des phénomènes entre eux, est la science des causes efficientes. La philosophie, qui considère les relations des phénomènes avec leur être, s'occupe non-seulement de la causalité en elle-même, mais encore des rapports entre la causalité et la motivation, la téléologie et la nécessité logique.

(*A suivre.*) E. de HARTMANN.

# LES LOCALISATIONS CÉRÉBRALES

Le cerveau divisé, comme on sait, en deux hémisphères symétriques, présente à sa surface une couche de substance grise, épaisse de plusieurs millimètres et repliée sur elle-même de manière à former chez l'homme et chez quelques animaux des circonvolutions qui en augmentent l'étendue.

Bien des raisons qu'il est inutile de rappeler ici ont prouvé que cette couche corticale, constituée par un nombre considérable d'éléments nerveux (cellules), est principalement le siége des actes psychiques. Mais on ignorait, jusque dans ces derniers temps, si certains de ces actes s'effectuent spécialement dans certaines régions circonscrites de l'écorce. Des hommes d'une compétence indiscutable s'étaient même prononcés contre la doctrine des *localisations* [1], soit par suite d'une réaction naturelle contre les extravagances de Gall, soit à cause de l'autorité scientifique de Flourens [2].

Mais les exagérations des phrénologistes ne pouvaient compromettre définitivement la cause des localisations; et les affirmations de Flourens n'eurent qu'un crédit passager car on ne tarda pas à reconnaître que des mutilations sur les lapins et sur les poules, animaux qui ne brillent pas par leur intelligence, ne fournissent que des présomptions, loin d'apporter des preuves. On n'a pas cependant négligé l'investigation sur les animaux, mais on les a mieux choisis

1. M. le professeur Vulpian, dans son excellent ouvrage sur le système nerveux, dit relativement aux fonctions de la couche corticale que « rien n'autorise une hypothèse de ce genre. » (*Leçons sur la physiologie du système nerveux*, 1866, p. 719.)

2. Voici comment s'exprime ce célèbre physiologiste : « On peut retrancher soit par devant, soit par derrière, soit par en haut, soit par côté, une portion assez étendue des lobes cérébraux sans que leurs fonctions soient perdues. Une portion assez restreinte de ces lobes suffit donc à l'exercice de leurs fonctions..... » Mais la déperdition de substance devenant plus considérable « dès qu'une perception est perdue, toutes le sont; dès qu'une faculté disparaît, toutes disparaissent. *Il n'y a donc point de siéges divers, ni pour les diverses facultés, ni pour les diverses perceptions.* » (*Rech. exp. sur les propr. et les fonct. du système nerveux*, 1842, 2e édit. p. 98 et suiv.)

sous le rapport intellectuel, et surtout on a accordé une valeur plus grande aux bonnes observations pathologiques recueillies sur l'homme. On a compris que c'était à l'homme lui-même qu'il fallait s'adresser pour pénétrer les mystères du cerveau humain, méthode évidemment plus sûre et qui est d'ailleurs (vu l'existence de facultés propres à l'homme) parfois la seule applicable.

## I

### L'aphasie.

La faculté dont la localisation a été la première établie sur des faits scientifiques est précisément dans ce cas : c'est celle du langage [1]. Dès 1825 M. le professeur Bouillaud, se fondant sur quelques faits pathologiques, soutint qu'elle siége dans les lobes antérieurs du cerveau[2]. Il ne put faire accepter son opinion, bien qu'il ne précisât pas davantage, ou plutôt parce qu'il ne précisait pas assez. Car le *territoire* du langage étant situé, ainsi qu'on va le voir, tout-à-fait à la partie postéro-inférieure du lobe frontal, les lésions de la partie la plus antérieure de ce lobe pouvant, par conséquent, ne pas troubler ses fonctions, les adversaires de M. Bouillaud avaient beau jeu à lui citer l'histoire des blessés qui avaient conservé jusqu'à la fin de leur vie l'usage de la parole, quoique la partie antérieure de leur cerveau eût été labourée par un projectile [3].

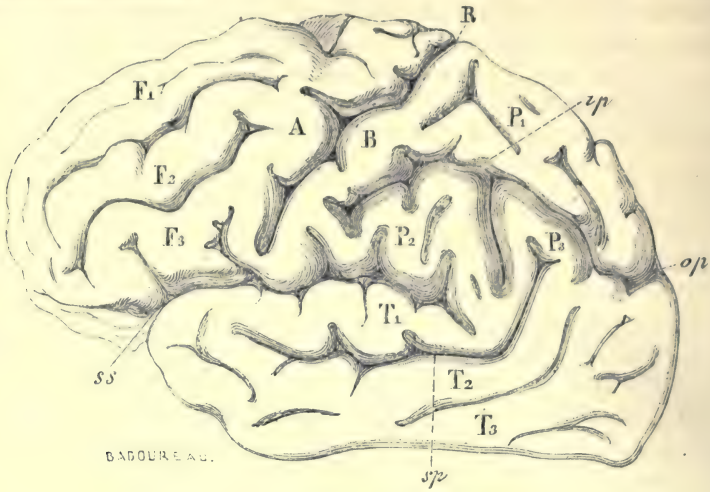
Localisant davantage, M. le professeur Broca put échapper à ce genre d'objections. Il eut, à l'hospice de Bicêtre, l'occasion d'observer un individu présentant cette particularité singulière de ne pouvoir prononcer qu'un seul mot ou plutôt une seule syllabe : *tan*. Quelle que fut la question qu'on lui adressât, il répondait invariablement : *tan*. Et cependant cet individu n'était pas idiot ; sa maladie ne datait que de quelques années, et il était facile de se convaincre qu'il avait conservé son intelligence. A l'autopsie de ce malade, M. Broca ne

1. C'est uniquement pour la commodité de l'exposition que nous nous servons ici du mot de faculté, suivant en cela les errements de nos prédécesseurs ; nous sommes les premiers à reconnaître que cette expression n'est pas à l'abri de toute critique.

2. Antérieurement, Gall avait déjà localisé la faculté du langage dans les lobes antérieurs, mais seulement dans leur portion sus-jacente à la voûte orbitaire. Comme cette localisation est tout à fait inexacte, on ne peut lui en faire un mérite.

3. Voir notamment BOUILLAUD (*Archives de médecine*, 1825, t. VIII, et *Bulletin de l'Académie*, 1839, t. IV, p. 282, et *id.*, 1848, t. XIII, p. 699 et suivantes.)

trouva qu'une lésion limitée à la partie postérieure de la circonvolution frontale gauche.




Face latérale gauche du cerveau de l'homme [1]. Le sillon marqué en avant par les lettres *ss* et qui se dirige horizontalement d'avant en arrière porte le nom de scissure de Sylvius; le sillon oblique, désigné en haut par R, est la scissure de Rolando. La circonvolution A se nomme frontale ascendante (ou marginale antérieure parce qu'elle limite en avant la scissure de Rolando). Elle se continue, comme on voit, avec la troisième circonvolution de Broca ($F^3$) et qui est bornée en bas par la scissure de Sylvius. $F^2$ et $T^1$ sont les 2e et 1re circonvolutions frontales.

La circonvolution B est la pariétale ascendante (ou marginale postérieure parce qu'elle limite en arrière la scissure de Rolando), $P^1$ et $P^2$ sont les lobules pariétaux; $T^1$, $T^2$ et $T^3$ les circonvolutions temporales. La partie blanche, à droite de ces dernières, est le lobe occipital, c'est-à-dire la partie la plus postérieure du cerveau.

Peu de temps après, M. Broca observa un autre malade dont tout le vocabulaire se réduisait à quatre mots et qui avait également conservé son intelligence. L'autopsie lui permit de constater l'existence d'une lésion occupant aussi la troisième circonvolution frontale *gauche*. Pour un esprit aussi généralisateur que celui de M. Broca, l'enseignement de ces deux faits ne devait pas être perdu : par une induction hardie, il affirma que cette circonvolution était le siége de la faculté du langage [2].

1. Cette figure, ainsi que celle qui sera intercalée dans notre prochain article est empruntée aux *leçons* de M. le professeur Charcot *sur les localisations dans les maladies cérébrales*, qui ont paru l'an dernier dans le *Progrès médical* et qui seront prochainement publiées en un volume.

2. Broca. (*Société anatomique*, 1861.)

Le retentissement du mémoire de M. Broca fut immense. Depuis longtemps les médecins connaissaient le *symptôme* que présentaient les malades de Bicêtre, et, par les noms d'alalie, de paralalie, etc., le distinguaient de l'aphonie, de la mutité, de l'idiotie et de la démence [1]. Dès que M. Broca eut annoncé qu'il correspond à une lésion parfaitement localisée, on se mit avec ardeur à vérifier cette assertion, et en peu d'années on publia de divers côtés un nombre considérable de faits d'aphémie ou d'aphasie (tel est le nom qui prévalut) avec autopsie.

Pour la plupart ils confirment la doctrine de M. Broca, bien que depuis un certain temps on ait cessé de livrer à la publicité les faits à l'appui devenus vulgaires, tandis qu'on s'empressait toujours de mettre au jour les faits contradictoires, plus intéressants parce qu'ils étaient plus rares. Ces derniers (recueillis souvent avec un parti pris évident) peuvent se ranger en trois catégories :

1° Cas où, avec des lésions situées ailleurs que dans la circonvolution sus-indiquée, coexiste une prétendue aphasie.

2° Cas où, avec des lésions situées ailleurs que dans la circonvolution sus-indiquée, coexiste une aphasie vraie.

3° Cas de destruction de la partie antérieure du cerveau, sans trouble du langage.

Examinons brièvement ces trois catégories :

1° Il est certain que dans les premiers temps qui ont suivi la découverte de M. Broca, quelques personnes peu habituées à une analyse psychologique, même élémentaire, ont considéré comme aphasiques des malades amnésiques ou déments. Rien d'étonnant qu'ils n'aient pas rencontré la lésion qu'ils cherchaient à tort.

2° Relativement aux cas d'aphasie avec lésion des parties profondes du cerveau, je ferai observer que si la lésion siége sur le trajet des fibres qui, de la troisième circonvolution, gagnent les nerfs de la langue et si elle en interrompt la continuité, elle équivaudra strictement à une lésion de la circonvolution elle-même. Dans ce cas, le fait loin de contredire la règle, la confirme, pourvu qu'on veuille bien l'interpréter exactement.

Quant aux faits qui ne peuvent être expliqués de cette manière, je me bornerai à rappeler l'erreur, *post hoc*, *ergo propter hoc*.

1. Voyez notamment : J. P. FRANK, *De alalia et aphonia*, dans son *Traité de médecine pratique;* REIL, *De vocis et loquelæ vitiis*. Hallæ, 1795. J. FRANK, *Praxeos medicæ...* Lipsiæ, 1823, t. V, p. 44. PINEL, *Traité de l'aliénation mentale*, 2e édit. 1809. Goëthe l'indique en quelques traits dans Wilhem Meister, et l'illustre Lordat (de Montpellier), qui en avait été lui-même atteint d'une manière passagère, l'a soumis à une analyse psychologique délicate. (*Analyse de la parole pour servir à la théorie...* Montpellier, 1843.)

De ce qu'une lésion, du lobe postérieur, par exemple, coexiste avec l'aphasie, il ne s'en suit pas qu'elle tienne cette dernière sous sa dépendance. Chez les vieillards surtout, les lésions cérébrales sont fréquemment multiples, parce que la cause qui produit chez eux le ramollissement cérébral (l'obstruction artérielle), agit simultanément sur un bon nombre de départements vasculaires; et nul doute que maint observateur n'ait laissé échapper une *petite* lésion de la troisième circonvolution frontale, si son attention était détournée par une grosse lésion située ailleurs, surtout s'il n'était pas très-exercé à l'investigation si délicate du système nerveux. Personne d'ailleurs ne conteste que des symptômes nerveux divers, et notamment que l'aphasie, surtout quand elle n'est pas très-persistante [1], puissent exister sans lésion *apparente*, c'est-à-dire sans qu'une altération quelconque soit appréciable à nos moyens d'exploration encore imparfaits.

3° J'arrive à la troisième catégorie, c'est-à-dire aux lésions des lobes frontaux sans aphasie. Là encore il s'est glissé des erreurs d'observation, dans les histoires antérieures à ces dernières années. Puis c'est surtout sur le champ de bataille, c'est-à-dire dans des conditions peu favorables à une observation exacte, qu'on rencontre des destructions du cerveau fort étendues. Parfois, il est vrai, les blessés ont paru conserver l'intégrité du langage, mais dans ces on n'a *jamais* mentionné explicitement à l'autopsie la lésion de la troisième circonvolution *gauche*. Si un lobe cérébral était *tout entier* détruit, c'était le droit.

Car, il importe de le remarquer, les lésions de la troisième circonvolution frontale droite peuvent ne pas s'accompagner d'aphasie, tandis que les lésions de la troisième circonvolution frontale gauche entraînent toujours des troubles du langage. De là, doit-on conclure que les divers territoires de l'hémisphère gauche ne sont pas fonctionnellement symétriques avec ceux de l'hémisphère droit? Bien des motifs qu'il est hors de propos de rapporter ici sont contraires à cette hypothèse; au contraire l'explication suivante est toute naturelle :

On sait qu'à cause d'un entrecroisement des nerfs à la base du cerveau (disposition anatomique connue depuis Galien), c'est à l'hémisphère *gauche* du cerveau que correspond le côté *droit* du corps. Or, puisque nous sommes naturellement *droitiers* de la main, il faut nécessairement, suivant l'expression de M. Broca, que nous soyons *gauchers* du cerveau. En d'autres termes, puisque c'est la main *droite* qui nous sert le plus dans les divers actes de la vie, et qu'elle n'est

1. Par exemple, celle qui accompagne certains accès de migraine.

en correspondance qu'avec l'hémisphère *gauche*, c'est celui-ci qui fonctionne, quand nous voulons écrire, faire un geste, etc. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'il fonctionne aussi de préférence quand nous voulons parler? Et si l'hémisphère *droit* agit moins activement dans nos relations avec le monde extérieur, qu'y a-t-il de surprenant que les lésions de sa troisième circonvolution frontale soient quelquefois sans notable influence sur le langage. Quand elles produisent une aphasie très-prononcée, les sujets sont généralement des ambidextres ou des gauchers.

Bien que je ne puisse, faute de place, qu'indiquer ici les éléments de la discussion, et que je doive renvoyer pour les détails à un ouvrage plus complet sur la matière [1], la critique précédente aura peut-être suffi à montrer que les faits opposés à la doctrine de M. Broca ne sont pas probants, ou qu'ils constituent des exceptions inévitables qui confirment sinon la lettre, au moins l'esprit de la loi. C'est donc dans un point bien limité de la couche corticale, dans la troisième circonvolution frontale et plus spécialement dans celle du côté gauche, que se trouve localisée la faculté du langage. On verra dans un prochain article qu'à d'autres portions de l'écorce répondent des localisations non moins solidement établies.

R. LÉPINE,
Professeur agrégé à la faculté de médecine,
Médecin des hôpitaux de Paris.

(*A suivre.*)

1. Voir notamment pour la littérature de l'aphasie envisagée au point de vue de la doctrine des localisations, mon travail sur les *Localisations dans les maladies cérébrales*, Paris, 1875. Une nouvelle édition, entièrement refondue, est sous presse.

# SPIRITUALISME ET MATÉRIALISME

Bien que la controverse qui existe entre les deux conceptions du monde, connues sous le nom de spiritualisme et de matérialisme, soit encore vive et promette de l'être pendant plusieurs années, les conceptions elles-mêmes sont incessamment modifiées, et approchent de plus en plus d'un commun accord, d'autant que chaque parti reconnaît ce qu'il y a de fort dans les positions de son adversaire. Si le spiritualiste a été forcé par les progrès de la physiologie d'assigner une part de plus en plus grande au fonctionnement des conditions matérielles, dans la production des phénomènes mentaux, le matérialiste a été forcé par les mêmes progrès de cette science, de reconnaître l'existence de conditions complétement différentes de celles qui sont classées comme matérielles. Mais il y a encore, d'un côté, une répugnance invincible pour tout ce qui porte le nom de Matière, et de l'autre un mépris pour tout ce qui prétend au caractère d'Esprit. Il y a encore la séparation radicale entre les conceptions de la Création et de l'Évolution dans l'explication du Cosmos ; et entre les conceptions de la Métaphysiologie et de la physiologie dans l'explication de la Vie et de l'Esprit. En dehors de ces deux écoles rivales, il y en a une troisième, peu nombreuse, il est vrai, mais importante, qui rejette les théories des deux autres, ou plutôt qui en extrait ce qui lui semble bon, et par une nouvelle interprétation réconcilie leurs différences.

Je ne me propose point de discuter ici la question cosmique : je noterai seulement, en passant, que cette question a été complétement révolutionnée par la philosophie moderne qui a montré que la plus profonde des distinctions, — celle de l'Objet et du Sujet, ou de la Matière et de l'Esprit — n'exige pas une opposition correspondante dans les substrata, mais simplement la distinction logique des aspects : de sorte qu'un seul et même groupe de phénomènes peut objectivement s'exprimer en termes de Matière ou de Mouvement, et subjectivement en termes d'États de conscience. La Matière cesse d'être une étrangère, elle cesse d'avoir ce caractère non spirituel

qui la rend morte pour nous, quand nous savons que tout ce que nous pouvons en connaître est un des différents modes de Sentir. Toutes les connaissances que nous en avons sont des connaissances de nos propres affections. Les inductions par lesquelles nous les considérons comme Non-Moi, ne sont que les représentations hypothétiques des modes de sentir possibles qui produisent en nous le Non-Moi, par suite de changements de rapports que nous pouvons concevoir. Après avoir classé nos expériences et nos inductions sous les titres généraux de Matière et de Mouvement, après avoir aussi formé des conceptions d'objets et de forces, nous essayons de ramener les modes non classés sous des rubriques semblables et d'expliquer ainsi la production de quelques changements donnés d'États de Conscience par la combinaison d'autres modes connus et inférés. Par exemple, nous disons que le changement nommé *Couleur* est l'effet d'une rencontre de vibrations spécifiques, d'un milieu et d'un nerf terminal spécifique, rencontre suivie d'une excitation spécifique dans un centre nerveux. Sous un point de vue, ce processus est d'un bout à l'autre un processus matériel — c'est-à-dire objectif. Mais sous un autre aspect c'est également un processus mental ou subjectif. Idéalement, et pour notre commodité, nous dissocions le point de vue objectif du point de vue subjectif, mais quand nous supposons qu'il y a une séparation réelle qui correspond à cette distinction idéale, nous retombons dans le mystère qui consiste à savoir comment un processus matériel peut devenir un processus mental, comment des vibrations peuvent devenir des sensations.

Le mystère est une illusion. Il n'existe aucune transformation de cette nature. Ce que l'on appelle le processus matériel est simplement l'aspect objectif du processus mental subjectif. Examinons les termes matériels « vibration », « milieu externe », « choc », « terminaison nerveuse », « centre nerveux » et « excitation. » Tous peuvent être traduits en termes d'états de conscience ; et c'est par là seulement qu'ils ont une signification : chaque chose sensible ayant une sensation correspondante. Dépouillez les termes objectifs de toute leur valeur subjective et vous les laisserez comme un $x$. Mais quand nous disons que la Matière ne peut être séparée de l'Esprit, nous n'abandonnons pas notre croyance en la Réalité qui est en dehors de nous ; nous affirmons seulement que les perceptions et les conceptions que la philosophie emploie comme matériaux dans la construction de ses théories, sont, sous un aspect, matériels, c'est-à-dire objectifs, et sous un autre mentaux, c'est-à-dire subjectifs ; et que l'affaire du philosophe est de systématiser les con-

ceptions et de reconnaître la distinction logique de leurs aspects.

En systématisant les conceptions relatives à l'organisme et à ses fonctions, nous devons tenir ferme aux enseignements de l'Expérience, et toutes nos inductions qui dépassent ou qui devancent la sensation, doivent être modelées sur l'Expérience. Maintenant, c'est un fait d'expérience que la Sensation et la Pensée sont dans un tel contraste avec la Matière et la Force; que les symboles représentent des concrets si profondément différents — qu'il y a la plus grande difficulté pour reconnaître l'identité d'existence sous une telle diversité d'aspect. Partant de ce fait de la différence, l'hypothèse spiritualiste invoque une diversité correspondante dans les substrata : elle postule l'existence d'une entité spirituelle qui est *dans* l'organisme matériel mais non *hors* de lui. Elle regarde le corps comme une machine qui est mise en mouvement par un machiniste qui surveille et règle ses mouvements. Ce machiniste a été diversement conçu comme Principe Vital ou Ame ; bien que directement connu par la conscience, il est un mystère impénétrable, et le mode d'opération par lequel il détermine les mouvements organiques, ne peut jamais être découvert. L'Hypothèse matérialiste de mouvements moléculaires n'est pas simplement contradictoire, elle est inconcevable — le gouffre qui sépare le mouvement de la sensation étant infranchissable. Le matérialiste lui-même ne proclame-t-il pas que le passage de l'un à l'autre est un mystère insoluble ?

Aussi longtemps que le vieux dualisme de la Matière et de l'Esprit ne se sera pas transformé dans la théorie du double point de vue de l'objectif et du subjectif, la difficulté intellectuelle que nous venons de signaler sera le point d'appui de l'hypothèse spiritualiste. De plus, à la répugnance intellectuelle s'est ajoutée une répugnance morale. Plusieurs personnes qui rejettent l'hypothèse d'un Principe Vital comme un embarras scientifique qui gêne la recherche plutôt qu'il ne l'aide, s'attachent à l'hypothèse équivalente d'un Principe psychique, non-seulement parce qu'elle a son utilité, mais parce qu'elle est une sanction. Dans leur folle crainte de perdre dans cette hypothèse une grande sanction de la moralité, ce qui vient d'une honorable intention, ils s'attachent à elle malgré l'évidence, et préfèrent l'ignorance qui propose la sanction comme une base, à une connaissance qui menace de la faire rejeter. S'ils pouvaient voir une seule fois qu'après tout, le matérialisme n'est qu'une hypothèse, et qu'elle ne peut, qu'elle soit vraie ou fausse, altérer les faits qu'elle a entrepris de coordonner, ils admettraient que si leur répugnance peut être rationnelle au point de vue intellectuel, elle ne l'est pas

au point de vue moral. Notre vie morale, heureusement, n'a pas une base aussi peu sûre que celle des conceptions spéculatives. L'existence d'un principe spirituel, quand même elle pourrait être démontrée, ne nous aiderait pas plus à comprendre, et si nous les comprenions, à modifier les faits de la vie morale. Une observation superficielle suffit à montrer combien un tel Principe est incapable d'engendrer une conduite morale, puisque tant d'âmes font preuve d'une insensibilité déplorable en présence des devoirs moraux. Quiconque a fréquenté les prisons et les asiles d'aliénés, sait qu'il y a des êtres chez qui le « sens moral » manquait d'une façon irrémédiable. Et l'on ne peut pas attaquer cette observation en invoquant les effets d'une mauvaise éducation, puisque cet argument impliquerait que la Moralité dépend plus de l'éducation que du Principe psychique. — Et si l'on dit que les crétins et les criminels sont tels que nous les voyons à cause de leur « organisation défectueuse, » cela implique également que l'organisation, et non pas le Principe, est la base de la vie morale, et que c'est elle que nous devons étudier.

Avant de procéder à l'examen de la valeur des hypothèses matérialiste ou spiritualiste, je demande au lecteur de débarrasser son esprit, s'il est possible, des considérations déplacées que l'on a tolérées jusqu'à présent et qui étouffent et obscurcissent la question. Le spiritualiste, cela est notoire, réclame pour son hypothèse la consécration de « nos instincts les plus sacrés et de nos aspirations les plus élevées, » — réclamation qui peut bien exciter la sympathie et l'espoir, qui place ses adversaires dans une position désavantageuse, mais qui, à l'examen, n'est qu'une hypothèse déplacée. Le spiritualiste s'appuie sur elle pour stigmatiser toute opposition comme fausse, sous prétexte qu'elle est dégradante : et non pas, cela doit être observé, comme dégradante parce qu'elle est fausse ! Il s'appuie sur elle pour proclamer que ses adversaires rejettent tous les faits spirituels, rejettent la responsabilité morale, le désintéressement, et tout but idéal. Dans cette situation, il trouve qu'il n'y a pas de mot si infamant qui ne puisse être lancé contre ceux qui critiquent son hypothèse ; ni de conclusions assez absurdes qui ne puissent leur être attribuées. Ainsi, pendant longtemps le matérialisme a été un terme de reproche ; et la plupart des hommes se sont empressés de désavouer toute sympathie avec une opinion à la fois si « basse » et si « méprisable. »

Faire l'éloge de soi-même, et décrier ses adversaires, est un procédé de rhétorique que l'on ne peut espérer voir disparaître — de nos jours du moins. Mais la rhétorique de certains spiritualistes est vraiment choquante pour les esprits sérieux, qui

voient que les matérialistes ne rejettent pas plus les faits de conscience en niant l'hypothèse qui les considère comme le produit d'un esprit, que les partisans de Berkeley, en niant l'hypothèse ordinaire de la Matière, ne rejettent les faits d'existence. Il ne nous est pas plus permis de nous attendre à voir le matérialiste se retourner contre les obligations morales, qu'à voir l'idéaliste se jeter tête baissée contre un réverbère ; bien que ces conclusions aient été gravement « déduites » par les adversaires.

Le spiritualisme et le matérialisme contiennent tous les deux beaucoup de vérité, et beaucoup d'erreur. Chacune de ces doctrines réunit avec succès certains faits importants et fixe l'attention sur des points fondamentaux. Mais chacune d'elles commet contre la méthode scientifique le péché commun qui consiste à oublier la nature artificielle de l'analyse, et à attribuer ainsi à un facteur le produit qui résulte clairement de plusieurs. Chacune d'elles est égarée par le désir de trouver une cause simple pour un effet complexe ; ce qui est un désaccord flagrant avec le principe fondamental de la causalité. De plus elles ont chacune le défaut d'une observation incomplète. Les inductions prennent la place des faits ; et les faits qui ne peuvent être expliqués par l'hypothèse sont laissés de côté. Le spiritualiste s'appuie sur une induction qu'aucune observation ne pourra jamais vérifier — l'existence d'un esprit ; et le matérialiste s'appuie sur des inductions qu'aucune observation ne pourra, également, jamais vérifier, — à savoir l'existence de « propriétés vitales » dans l'électricité, ou bien l'existence de la pensée « comme propriété inhérente à la substance cérébrale. »

Il est probable que beaucoup de lecteurs n'accepteront pas cette assertion que les deux hypothèses contiennent une grande part de vérité ; mais leur opposition s'évanouira, s'ils considèrent quels hommes éminents ont été les défenseurs de chacune d'elles. Il n'est jamais sage de prétendre qu'un adversaire est un sot, tout simplement parce qu'il soutient ce qui vous semble une folle opinion. Elle n'est pas folle pour lui ; et nous ferions bien de comprendre comment il en est ainsi. Pour réfuter une opinion, nous devons la comprendre ; et nous ne pouvons comprendre les aspects qu'elle présente à son esprit, à moins de nous mettre nous-même à son point de vue. Si de ce point de vue nous pouvons voir ce qu'il voit, et voir davantage, nous pouvons espérer d'agrandir son horizon ; ce qui ne se pourrait jamais en niant ce qu'il voit.

Bien que ma tournure d'esprit soit profondément opposée à celle du spiritualisme, je puis dire en toute conscience qu'aucun effort de ma part n'a été épargné pour chercher les arguments les plus solides

que fournissent en sa faveur les ouvrages de tous les grands penseurs. J'ai même été pendant quelque temps tout près d'une conversion. L'idée d'un esprit nouménal, comme quelque chose de distinct des phénomènes mentaux — répandu dans l'organisme et donnant à la conscience une unité toute différente de l'unité d'une machine, m'apparut un matin avec une force soudaine et nouvelle, tout à fait différente de la manière vague dont je l'avais conçue jusque-là. Pendant quelques minutes je restai sans mouvement, dans l'extase, pénétré de surprise. Il me semblait que j'entrais dans une nouvelle voie, conduisant à de nouvelles issues et avec de vastes horizons. Les convictions de toute ma vie semblaient chancelantes : j'étais animé d'une ardeur fiévreuse, mêlée au vif plaisir de la découverte, mêlée aussi à des hésitations, à des incertitudes; et de ce moment j'ai compris quelque chose aux conversions subites. Il n'y avait en moi, je me le rappelai ensuite, aucun sentiment d'angoisse à la vue du départ de mes vieilles croyances. Et de fait, il est douteux que les conversions soudaines soient accompagnées de douleurs : — l'excitation est trop grande, les idées nouvelles sont trop absorbantes. L'enthousiasme de posséder la vérité surpasse la fausse honte d'avoir été dans l'erreur. La seule chose que l'on désire c'est d'avoir plus de lumière.

La méditation intense et prolongée qui suivit, retentit sur ma santé. Je relus les écrits des grands penseurs spiritualistes, en faisant tout mon possible pour écarter les vieilles objections et les vieilles hésitations qui surgissaient continuellement, et en essayant de tenir mon esprit ouvert à tous les arguments qui pouvaient se présenter. Mais la lumière vacillait à mesure que j'avançais. Les vieux ordres d'idées revenaient, avec l'évidence physiologique qui ne pouvait être méconnue. Au lieu d'acquérir la conviction par la lecture des écrits des métaphysiciens, plus j'étudiais, plus l'obscurité grandissait; — si bien qu'à la fin je revins à mon point de départ, et que je commençai à l'examiner de nouveau. Et le résultat fut de voir que la distinction entre l'esprit nouménal, et les phénomènes mentaux n'était qu'une distinction logique transformée en distinction réelle; qu'elle était le produit de la séparation entre une abstraction et son concret, analogue à celle que nous faisons quand nous séparons l'abstraction substance des qualités concrètes, et quand nous érigeons cette séparation faite logiquement en une distinction réelle, en réalisant l'abstraction que l'on suppose alors précéder et produire le concret dont elle est tirée en réalité. De la sorte, l'esprit nouménal n'a pas plus de garantie d'existence, que n'en a un principe des machines en dehors de toutes les machi-

nes, que n'en a un principe vital en dehors des phénomènes vitaux.

Bien que l'hypothèse spiritualiste ait ainsi perdu pour moi toute valeur, je gagnai au moins la conviction que sa persistance en présence des progrès de la science, et que l'accueil qui lui était fait par des esprits d'une grande puissance, n'étaient pas sans justification, et pouvaient être considérés comme une protestation contre les hypothèses mécaniques et comme la preuve du besoin d'une explication synthétique. Je sentis, comme je ne l'avais jamais sentie jusque-là, sa valeur en tant que réaction contre des essais trop confiants et trop prématurés de ramener les phénomènes vitaux et mentaux aux phénomènes physiques et chimiques, sans avoir égard à la spécialité des conditions qui caractérisent les phénomènes organiques. Désormais je pus sympathiser avec le spiritualiste dans sa croyance que la vie et l'esprit sont d'un ordre différent de tout ce que l'on voit sous les cieux, ou dans un laboratoire, — d'un ordre que l'on voit seulement dans la série organique. Mais cela me rendit plus désireux de déterminer où commençait la différence — de déterminer la spécialité des conditions qu'implique la série organique. Et je ne pus suivre le spiritualiste, quand il chercha une cause en dehors de l'organisme, et quand il proposa une hypothèse dont les termes mêmes excluaient toute vérification possible. On n'éclairait pas les phénomènes observés en les rebaptisant sous les noms de principe vital, d'âme et d'esprit. Les spiritualistes les plus sérieux ne prétendaient pas non plus connaître la nature réelle de cet agent transcendantal : ils se bornaient à affirmer que ce n'est pas la matière. Et tandis qu'ils étaient satisfaits de considérer cet agent comme la cause inconnue d'effets connus (ce qui est en rapport avec l'idée fausse, bien que généralement acceptée, de la notion de causalité) — la plupart d'entre eux voulaient manifester la même ignorance en ce qui concerne la matière. C'est ainsi que des penseurs aussi divers que Voltaire, Condillac, Hume, Kant, Reid et Hamilton, en même temps qu'ils se déclaraient ignorants de l'esprit et de la matière, affirmaient avec confiance que l'esprit ne pourrait avoir aucune communauté avec la matière. Evidemment, il y avait quelque ambiguïté cachée sous les termes que l'on employait.

L'ambiguïté paraît clairement si l'on descend aux cas particuliers. Ceux qui discutent ont, en général, une tendance à caricaturer les opinions qui leur sont opposées, et ils paraissent de la sorte obtenir un triomphe facile sur un adversaire que l'on montre sous un jour absurde. C'est ainsi que le spiritualiste représente son adversaire comme un homme qui prétend que la vie et l'esprit sont « des ma-

nifestations de la matière ordinaire », en d'autres termes : que la vie est produite par une terre inerte et sans vie, par des cristaux ou des gaz, et l'esprit par une matière aveugle et inconsciente. Mais bien qu'il y ait beaucoup à dire au sujet des matérialistes, jamais ils n'énonceront un pareil non-sens. Ils n'ont jamais supposé que la matière ordinaire vivait et sentait. Quelque incomplète que puisse être leur conception des conditions matérielles qui impliquent l'esprit et la vie, ils ont eu, du moins, la supériorité manifeste d'avoir essayé d'exprimer les faits observés en termes d'expérience, et de s'être refusés à postuler un agent inconnaissable.

Le véritable champ de bataille est celui-ci : Il s'agit de savoir si dans la recherche d'une explication des phénomènes de la vie et de l'esprit, nous l'édifions d'après des faits observés et des lois connues, en remplissant les vides de l'observation par des inductions, qui aient elles-mêmes une base sensible et admettant une vérification possible, de manière que l'hypothèse puisse se conformer aux-règles scientifiques et représenter l'expérience sensible ou extra-sensible, ou bien si nous dépassons la sphère de l'observation possible, si nous avons un agent qui n'a jamais été et ne sera jamais sensible, ni exprimé en termes d'expérience.

Ceux qui choisissent la première alternative sont classés parmi les matérialistes; ceux qui choisissent l'autre sont spiritualistes. Mais ici, une subdivision est nécessaire. De même qu'il y a des adversaires du matérialisme qui, tout en rejetant l'hypothèse d'un esprit, la remplacent par l'abstraction réalisée d'une idée, d'un plan, il y a des adversaires du spiritualisme qui rejettent l'hypothèse physico-chimique de la vie, — l'hypothèse qui considère la pensée comme une propriété des cellules cérébrales — et qui doivent être distingués des matérialistes par leur attitude synthétique, qui embrasse tout l'ensemble des facteurs. On peut désigner ces derniers sous le nom spécial d'organicistes, puisque c'est à l'organisme (avec tout ce que ce mot implique) qu'ils rapportent tout phénomène organique. Naturellement les diverses opinions se mêlent insensiblement les unes aux autres, de sorte qu'il est rarement possible de déterminer toutes les vues d'un penseur isolé. Mais, d'une façon générale, les deux écoles se distinguent en tant qu'extra-organiques ou organiques, ou bien en tant que métaphysiologiques et physiologiques. Quand j'ai dit que je rejetais l'hypothèse matérialiste, j'avais naturellement en vue la forme imparfaite qu'implique souvent l'interprétation physiologique; mais si l'on identifie le matérialisme avec l'interprétation physiologique impliquant le rejet de l'hypothèse métaphysiologique, je l'accepte de grand cœur.

## I

### L'hypothèse métaphysiologique.

On remarquera peut-être que jusqu'ici nous avons confondu, dans nos remarques, l'âme et la vie, bien que dans quelques systèmes on en ait fait deux principes distincts. L'intérêt de cette distinction est dans une question de méthode, et à ce point de vue, il est très peu important pour nous que la vie soit identifiée à l'esprit, ou en soit séparée.

Les anciens croyaient que l'organisme était une machine inerte animée par trois principes : — l'âme végétative, l'âme sensitive, et l'âme raisonnable. Aristote et ses successeurs ramenaient ces trois principes à un seul ; mais les métaphysiciens et les métaphysiologistes modernes ont hésité, par suite de l'inconvenance à attribuer la secrétion, la digestion, etc., à un agent spirituel actif, résidant dans la pensée et la volonté ; ils ont été blessés également de voir assigner les puissances vitales à une matière sans vie ; et ils ont espéré réconcilier toutes les difficultés en douant l'organisme de deux principes essentiellement distincts, l'un pour la vie, l'autre pour les processus mentaux. Ce n'est, disent-ils, qu'à l'aide d'agents extra-organiques, que les phénomènes peuvent être compréhensibles, puisque les processus physiques et chimiques ne peuvent leur donner ce caractère. Dira-t-on, de plus, que l'unité des phénomènes vitaux réclamait impérieusement « un principe unique, une cause unique de toutes les fonctions organiques et même de la formation des organes eux-mêmes [1]. » Cet argument favori n'a aucune valeur. Demander une cause unique pour la vie, en s'appuyant sur ce fait que les phénomènes vitaux sont groupés sous une seule expression, c'est mal comprendre la nature de la causalité et la nature des effets complexes. Personne ne pense étendre un semblable argument aux républiques américaines, aux nations germaniques, qui sont aussi des unités.

Bien qu'il soit actuellement tombé dans un discrédit général, l'Animisme me semble avoir des bases plus logiques que le vitalisme. Sa loi doit postuler un agent extra-organique comme générateur et régulateur des phénomènes organiques, un seul agent doit suffire pour les processus physiologiques et psychologiques ; d'autant plus

1. Bouillier, *Du principe vital*, 1872, p. 4.

que les processus psychologiques dérivent clairement des processus physiologiques. Mais les métaphysiciens, mettant en avant leurs distinctions analytiques, et réalisant les résultats de cette analyse, en viennent à croire non-seulement à la réalité de la distinction entre l'esprit et la vie, mais encore à la réalité de la distinction entre l'action et l'agent, et cet artifice logique, ainsi érigé en réalité, conduit à postuler un principe vivant, qui est quelque chose d'essentiellement différent de l'organisme [1]. C'est dans cette voie qu'ils ont trouvé de plus en plus les raisons de séparer du groupe de phénomènes, et qu'après avoir séparé la vie du corps, ils ont détaché l'esprit des sens, sous prétexte que les sens impliquaient clairement des organes corporels et des excitations matérielles; et qu'ils ont restreint l'esprit à la pensée et à la volonté qui leur paraissaient dégagées de toute participation aux conditions matérielles [2].

Le spiritualisme ayant ainsi dégagé la pensée et la volonté de tout ce qui implique la matière, met en avant, pour trouver que l'âme est ce qui détermine les phénomènes vitaux, le fait indiscuté, que la pensée et la volonté ont sur les fonctions corporelles une influence bien marquée. Le raisonnement contraire est cependant plus fondé quand il insiste sur le fait non moins indiscutable de l'influence des fonctions corporelles sur les états mentaux, fait auquel le spiritualisme essaye vainement d'échapper, en déclarant qu'il est un mystère, mais que l'on peut interpréter d'une manière plus rationnelle en le

1. J'ai assez d'imagination pour voir, dit Abernethy, que si les philosophes trouvaient une fois une raison de croire qu'il y a quelque chose de nature invisible et active surajouté à l'organisme, ils trouveraient qu'il y a également des raisons de croire que l'esprit peut être surajouté à la vie, comme la vie est surajoutée à la structure. Ils en arriveraient même à découvrir comment l'esprit et la matière ont une influence réciproque l'un sur l'autre au moyen d'une substance intermédiaire. (*Recherches sur la Probabilité et la valeur de la théorie de M. Hunter sur la vie.*)

2. Maine de Biran ne se borne pas à séparer toutes les fonctions vitales de l'âme, du *Moi;* il en sépare même la sensibilité, et toutes les fonctions qui en dépendent, « l'imagination, les reproductions ou associations fortuites d'images ou de signes, enfin tout ce qui se fait passivement ou nécessairement en nous. » (*Rapports du physique et du moral*). Et énumérant ailleurs les phénomènes qu'il rejette ainsi, il dit que tout ce qui appartient à l'organisme appartient à la nature physique : « Des affections immédiates de plaisir ou de douleur; des attraits sympathiques ou des répugnances inhérentes au tempérament primitif ou confondus avec lui et devenus irrésistibles par l'habitude ; des images qui se produisent spontanément dans l'organisme cérébral, et qui tantôt persistent opiniâtrément, tantôt se réveillent avec les paroxysmes de telles maladies ou désordres nerveux, les mouvements violents, brusques et précipités que ces passions entraînent, soit que le moi de l'homme étant absorbé n'y prenne aucune part, soit qu'il y assiste comme témoin ; les appétits, les penchants, les déterminations, les idées qui suivent nécessairement la direction du physique ; tout cela est hors du domaine moral. » (Œuvres, t. III, p. 352 ; édit. Naville).

ramenant aux dépendances réciproques des phénomènes organiques, dont font partie la pensée et la volonté. Quand nous voyons qu'une potion d'alcool ou de morphine excite ou déprime l'activité mentale, de même que le resserrement ou le relâchement d'une corde augmente ou diminue la rapidité de ses vibrations, — quand nous voyons que l'arrêt d'une sécrétion produit de la tristesse, que des palpitations de cœur réveillent la crainte, quand nous voyons que la tendance au suicide peut être arrêtée par une dose d'opium, et qu'elle revient quand l'administration de l'opium est trop longtemps interrompue, il est impertinent de rejeter cette preuve que les états mentaux dépendent de conditions matérielles, et de demander d'accepter à la place la conclusion que les faits sont mystérieux. Mystérieux, peut-être; mais le mystère ne prouve rien en faveur d'un agent extra-organique.

On ne gagne rien à placer le mystère dans une âme qui se manifeste par l'intermédiaire du corps, en se servant du corps comme un musicien se sert d'un instrument dont les imperfections sont perceptibles dans la musique, mais n'inculpent aucunement les facultés de l'exécutant. Sans doute on pourrait accepter une pareille interprétation, si cette hypothèse avait quelque preuve en sa faveur. Mais où est la preuve que le corps est un instrument dont joue l'âme? Il n'y en a absolument aucune. Cette hypothèse a été produite par suite de notre ignorance avouée de la connexion causale. Nous n'avons aucune connaissance, soit de l'esprit et de ses facultés, soit du corps et de ses propriétés, que l'on puisse comparer à notre connaissance du musicien et de l'instrument, et qui nous permette d'expliquer l'action de l'un sur l'autre. Tout ce que nous connaissons d'une manière positive, ce sont les changements qui se produisent dans le corps; et parce que nous ne comprenons point comment des changements matériels peuvent produire des phénomènes vitaux et mentaux, nous induisons l'intervention de quelque chose qui n'est pas matériel; d'autant plus que la matière et l'esprit sont des conceptions qui s'excluent mutuellement. Mais là, c'est une ambiguïté de termes qui crée la difficulté. Par un artifice logique, nous avons séparé la matière de l'esprit, — ce qui est senti de ce qui sent : — et, après avoir établi cette opposition, nous ne pouvons reconnaître l'artifice. Que les phénomènes mentaux ne soient pas des phénomènes matériels, — c'est une chose qu'affirment les termes mêmes que l'on emploie. Dans le même sens les phénomènes chimiques ne sont pas physiques; les phénomènes vitaux ne sont pas chimiques; les phénomènes moraux ne sont pas des phénomènes mécaniques, et les phénomènes politiques ne sont pas des phénomènes domestiques. Mais ces distinctions

artificielles, qu'exprime nécessairement le langage, ne doivent être prises que pour ce qu'elles valent. Elles ne touchent en rien à la réalité de tous les phénomènes, qu'ils soient des changements du senti, quand ils sont vus objectivement, ou bien des changements de ce qui sent, quand ils sont vus subjectivement. La matière dont les spiritualistes parlent avec tant de mépris n'est qu'une abstraction. La matière, le réel, celle à laquelle nous avons affaire, est saturée d'Esprit, puisqu'elle est le senti.

Quand on dit que « l'on ne peut rendre compte des phénomènes vitaux par les lois connues, » il y a une ambiguïté analogue. Il est vrai qu'ils n'ont pas été suffisamment observés, analysés, classés, pour que leurs lois constantes, si ce n'est d'une manière générale, aient été découvertes; il est vrai, par suite, que la connaissance actuelle des lois organiques est insuffisante pour rendre compte de plusieurs phénomènes vitaux. Mais cette limitation que connaissent tous les biologistes, est changée par les spiritualistes en l'affirmation que les lois *connues* de la matière, étant incapables d'expliquer les faits, les lois *inconnues* de l'esprit en sont seules capables. Ils peuvent aussi bien invoquer les lois inconnues de l'esprit pour expliquer les faits actuellement inexplicables de l'astronomie, de la physique, de la chimie. Barclay cite un passage du chimiste Chaptal pour qui le plus fort argument est que « le principe de la vie nous présente des phénomènes que la chimie n'eût jamais pu connaître ni prédire par la seule étude des lois invariables, observées dans les corps inanimés. » Cela est vrai, mais ne prouve rien. Aucun phénomène chimique n'eût pû être prédit par l'étude des lois invariables, observées en astronomie; aucun phénomène météorologique n'eût pu être prédit par les lois d'optique ou d'acoustique. Pour prédire les phénomènes, nous devons prendre en considération toutes les conditions qui concourent à les produire. Et c'est parce que le matérialiste ne le fait pas, qu'il espère que la chimie pourra expliquer des phénomènes qui impliquent autre chose que des conditions chimiques. Mais le spiritualiste ne rectifie pas l'erreur quand il cherche, hors de l'organisme, un principe surajouté aux conditions matérielles.

Il n'y a aucune force dans les arguments qui concernent l'impossibilité de concevoir la matière comme douée de propriétés vitales, et l'impossibilité dans laquelle nous sommes, avec les ressources actuelles, de faire de la substance organisée. Il y a, à la vérité, une nécessité logique de tirer une large ligne de démarcation entre les

1. Barclay : « Vie et organisation, » 1822, p. 338.

phénomènes vitaux et les phénomènes chimiques. Mais tout en refusant d'interpréter la matière organisée par des modifications possibles de la matière ordinaire, nous rejetons l'hypothèse que la vitalité « est une forme inconnue d'une force n'ayant aucune connexion avec la force ou le mouvement ordinaire. » (Beale.) Nous devons encore répéter qu'il n'y a absolument aucune preuve de l'existence extra-organique qui est « temporairement associée à la matière, » et qui « règle non-seulement les changements que la matière a à subir, mais encore qui prépare à l'avance les changements qu'elle doit présenter dans l'avenir. » Ce qui « est temporairement associé à la matière, » n'est pas, si l'on accepte la métaphore, une force qui a la prescience de l'avenir, ni une force sans alliance avec l'énergie ou le mouvement, mais une force qui est l'énergie soumise à une direction d'un état particulier de la matière organisée. Que les phénomènes vitaux dépendent des changements de la matière organisée, nous en avons une preuve positive; mais qu'ils dépendent d'un agent extra-organique, ou d'une « force » sans matière, il n'y en a absolument aucune preuve.

Aucune preuve. Car les spiritualistes, pour la plupart, rejettent ce que nous pourrions appeler une preuve, et se fient aux « intuitions » comme ayant une bien plus grande valeur. Cette remarque ne s'applique pas au Dr Beale, qui tout en rejetant la doctrine d'un principe vital sous sa première forme, insiste sur une « force vitale, » comme étant la conclusion nécessaire à laquelle l'ont conduit ses recherches histologiques. Assurément, ce n'est pas par suite de légèreté, ni d'ignorance de ce que les physiologistes ont fait, ni par manque de patientes investigations que le Dr Beale adopte l'hypothèse métaphysiologique. C'est le mirage de la « *germinal matter* » qui soutient sa conviction en une Force ou un Pouvoir par lequel il remplace les hypothèses traditionnelles d'un esprit, d'une Archée, d'un *nisus formativus*, d'un plan. On dit que cette force mystérieuse et indéterminée « influence les éléments de la matière, bien qu'elle ne soit avec la matière dans aucun rapport qualificatif, ni quantificatif, autant qu'on a pu le prouver jusqu'à présent. » Cette hypothèse d'une « force qui se transmet à de nouveaux éléments, sans perte ou diminution d'intensité, et quelquefois même avec augmentations, » est si clairement en désaccord avec ce que toutes les autres sciences entendent par force que nous pouvons bien insister sur elle, comme étant *sui generis*. Nous devons abandonner tout ce que nous avons appris en physique et en chimie, et jeter par-dessus bord tous les principes dynamiques, avant de pouvoir accepter cette force. Mais si le Dr Beale a des preuves qui puissent prouver l'existence de cette

force, nous admettrons que non-seulement elle diffère de la force ordinaire, mais qu'elle est capable d'imprimer une direction à la matière et à la force [1], » quelque paradoxale que puisse paraître cette assertion. Cependant, en l'absence de ces preuves dont nous avons besoin, tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'en s'écartant de la conception scientifique de la force, le Dr Beale n'a pas donné à son hypothèse une précision suffisante, pour nous rendre capable de comprendre quelle signification précise il lui attribue. Il la laisse dans un nuage métaphysique, de sorte qu'elle est vue suivant les dispositions du voyant.

Plusieurs lecteurs qui sont prêts à abandonner l'hypothèse métaphysiologique de la vie, ne le sont pas pour abandonner celle d'un principe psychique, considéré comme la source et la substance de tous les phénomènes mentaux. Ils peuvent accepter l'explication de Cuvier, d'après laquelle la vie n'est qu'un terme qui exprime un groupe de phénomènes [2], mais ils ne reconnaissent pas que l'Esprit est également un signe dont les concrets doivent être cherchés objectivement dans les processus organiques. Cela vient de la séparation de la vie et de l'esprit qui a permis aux psychologues d'étudier les phénomènes mentaux d'après la seule méthode intérieure. La physiologie, a-t-on dit, peut être utile pour élucider la sensation; mais elle ne peut jeter aucune lumière sur la pensée. Flourens s'imaginait même qu'il avait prouvé expérimentalement la distinction de la vie et de l'esprit, en montrant que la suppression du cerveau abolissait les manifestation de l'intelligence sans abolir celles de la vie. Mais c'était une erreur. Aucune expérience n'était nécessaire pour prouver ce qui saute aux yeux, à savoir que les manifestations groupées sous le nom d'intelligence, diffèrent d'une manière spécifique de celles qui sont groupées sous les noms de secrétion, de nutrition, etc., et pour prouver, par conséquent, qu'il doit y avoir une différence correspondante dans leurs conditions. Mais prétendre d'après cela qu'il y a dans l'intelligence un principe distinct qui ne soit la résultante d'aucun processus organique, c'est une hypothèse qui n'aurait été acceptable que si l'on avait prouvé l'existence de l'intelligence en dehors de tout organisme.

1. Introduction à la *Physiologie* de Todd et Bowman, p. 35, 92.

2. « L'idée de la vie est une de ces idées générales et obscures produites en nous par certaines suites de phénomènes que nous voyons se succéder dans un ordre constant, et se tenir par des rapports mutuels. Quoique nous ignorions la nature du lien qui les unit, nous sentons que ce lien doit exister, et cela nous suffit pour nous les faire désigner par un nom que bientôt le vulgaire regarde comme le signe d'un principe particulier, quoique en effet ce nom ne puisse jamais indiquer que l'ensemble des phénomènes qui ont donné lieu à sa formation. » Cuvier, *Anatomie comparée*.

L'hypothèse spiritualiste prend tant de formes, depuis la forme crue d'un esprit habitant le corps, jusqu'à la forme subtile d'une abstraction substantialisée, qu'il est difficile de la discuter dans un seul chapitre ; les arguments qui réfutent un écrivain, ne prouvent rien contre l'autre. Actuellement, l'hypothèse d'un esprit, ou d'une âme considérée comme substance spéciale, a peu de crédit. Elle est remplacée par celle d'une abstraction métaphysique. Ainsi, Lotze qui a victorieusement réfuté l'hypothèse d'un principe vital, reproduit l'idée de Leibniz d'un parallélisme entre les processus mentaux et physiques, qu'il considère comme deux séries essentiellement distinctes bien que simultanées, et mutuellement conditionnées. Le vieux Fichte déclare que l'âme est un Processus et non un Fait (*eine Thathandlung nicht eine Thatsache*) ; et son fils reproduit cette idée quand il dit que l'âme n'a qu'une existence dynamique et non physique. De là, il n'y a qu'un pas à l'hypothèse organiciste, qui regarde l'âme, non comme une substance, mais comme un sujet logique. Le sujet est déterminé par ses attributs ; il n'est, en un mot, que leur synthèse. Par suite la nature de l'âme doit être cherchée dans les faits concrets de la Conscience ; et puisque ces faits ne nous sont connus que comme dépendant de conditions organiques, il est irrationnel de chercher les causes de ces faits concrets, en dehors de l'organisme et de ses rapports avec le milieu.

La position principale du spiritualisme, quand il laisse de côté ses arguments négatifs pour mettre en avant ses preuves positives, c'est que la conscience déclare énergiquement que l'esprit est quelque chose d'essentiellement différent de la matière, qu'il est simple et non complexe.

En un sens, ces deux affirmations sont indiscutables. L'esprit et la matière sont deux signes abstraits, qui expriment des aspects différents. L'un symbolise tous les faits de ce qui sent, l'autre tous les faits de ce qui est senti. Ils s'excluent mutuellement comme le plaisir et la douleur. Le matérialiste accepte ces distinctions sans hésitation. Mais elles ne touchent en rien à son hypothèse que les phénomènes mentaux sont des phénomènes organiques, et que les phénomènes organiques considérés objectivement appartiennent à la classe objective désignée sous le nom de matière, que par conséquent, toutes les règles de recherche qui s'appliquent à la classe des faits objectifs s'appliquent aux faits de la vie et de l'esprit, quels que soient les caractères spéciaux que ces faits puissent présenter.

C'est une erreur de supposer que la conscience nous apprend directement que l'Esprit n'est pas un groupe de phénomènes organiques. La conscience ne nous apprend rien directement, si ce n'est

qu'elle est; mais elle ne nous apprend rien sur le comment de son existence, sur les conditions dont elle est le résultat. Il n'y a que la réflexion et l'analyse qui puissent nous aider en cela; et elles montrent que dans tout état de conscience, il y a un double aspect inséparable, l'objectif et le subjectif. Elles montrent qu'il y a là, comme partout ailleurs, des faits concrets désignés sous un terme général, auquel une illusion naturelle donne une existence indépendante; et bien que nous ne croyions plus à une Vertu abstraite, ou à une nation qui ne soit pas l'agrégat de ses membres, nous avons de la difficulté à reconnaître que l'esprit est une abstraction.

Et il y a pour cela une bonne raison. Il n'y a aucune conscience nationale équivalente à la conscience individuelle, parce qu'il n'y a aucune unité nationale qui réponde à l'unité individuelle. Chaque homme peut sentir qu'il est une partie de la nation, et reconnaître que ses actes appartiennent aux actions nationales; mais il n'y a aucune conscience nationale qui se réfléchisse dans ses actes et qui les guide, comme il y a une conscience humaine qui se réfléchit dans les actes de tout individu et les dirige. C'est sur ce « sens de la personnalité » que le spiritualisme s'appuie. Je ne me sens aucunement disposé à diminer sa valeur, puisque c'est lui qui a failli me convertir. Mais sans m'arrêter ici à tracer la genèse de cette conscience du moi, il suffit de remarquer que loin d'être un principe premier, elle est un des derniers produits de l'évolution. Elle vient du consensus lentement développé de l'organisme, elle est une synthèse de l'expérience. C'est ce que montrent ces cas anormaux bien connus de ceux qui étudient la pathologie mentale, dans lesquels un trouble de l'organisme conduit à « une double conscience » ou à « un changement de personnalité ». Le malade refuse de reconnaître pour siennes sa propre voix et sa propre personne. « Une idée des plus étranges, dit un des malades de M. Krishaber, mais qui m'obsède, et s'impose à mon esprit malgré moi, c'est de me croire double. Je sens un moi qui pense et un moi qui exécute, je perds alors le sentiment de la réalité du monde et je ne sais pas si je suis le moi qui pense ou le moi qui exécute [1]. »

Tout en reconnaissant la force de l'argument que le spiritualisme tire du témoignage de la conscience, j'ajouterai simplement que tous les faits trouvent dans l'hypothèse organiciste, une meilleure interprétation; mais cela ne peut être montré avant que nous ayons essayé de tracer l'évolution de l'idée du Moi.

1. Krishaber. *De la névropathie cérébro-cardiaque*, 1873, p. 46. Il y a plusieurs autres cas analogues dans cet ouvrage, ainsi que dans les ouvrages généraux sur la folie. Voir aussi la *Revue Philosophique*, p. 289.

Avant de passer à l'examen du Matériel, il est peut-être utile de jeter un coup d'œil sur la position que prennent les Agnostiques (*Agnostics*) qui échappent à toutes les difficultés de la question en déclarant qu'elle est en dehors de la science. Ces penseurs, partant de l'axiome supposé que les causes sont inconnaissables; que les effets seuls sont connaissables, soutiennent que quelle que soit la nature de la force vitale, ou du principe psychique, la science n'a aucun motif de s'occuper de cette question. Les phénomènes seuls sont connaissables; c'est d'eux seuls que la science s'occupe, laissant à l'ontologie la recherche fantastique des causes. Nos recherches ne porteraient pas sur l'$x$ inconnu, mais sur ses fonctions connues.

Celui qui a lu les « *Problems of Life and Mind* » saura jusqu'à quel point j'accepte et jusqu'à quel point je rejette cette assertion. J'ai insisté sur la nécessité où était la science de limiter ses recherches aux fonctions connues, et de refuser d'admettre dans ses équations des quantités inconnues, même quand elles sont postulées; mais j'ai aussi essayé de montrer que le prétendu axiome d'après lequel les causes ne sont pas connaissables, quand leurs effets sont connus, étant une erreur, et le résultat d'une conception fausse de la nature de la causalité, cet axiome n'est plausible que si l'on accepte le postulat métaphysique, d'après lequel la cause est quelque chose qui diffère de ses effets, — quelque chose qui est une quantité inconnue; et alors l'assertion que l'on ne peut connaître la cause est un *truism*. J'admets que les conditions spéciales qui constituent l'état d'organisation sont actuellement très-imparfaitement connues, et qu'elles peuvent, par suite, être exprimées par le signe $x$ ou par les signes habituels de force vitale, de vitalité, etc. Mais nous sommes également ignorants des effets particuliers. Notre connaissance des fonctions est très-imparfaite et très-vague; mais chaque jour elle devient plus précise; et chaque progrès fait voir plus clairement les conditions ou les causes. On ne gagnera rien en clarté en postulant un $x$ inconnu qui serait l'agent de ces fonctions. L'agnostique ne donne pas une meilleure solution que le spiritualiste; si ce n'est qu'il prétend expliquer les faits observés au moyen de l'expérience sensible, et qu'il ne souffre pas que ses inclinations lui dictent ses conclusions.

1. Cf. Barthez, *Nouvelle science de l'homme*, 1806.

## II

### Le Matérialisme.

Avant de procéder à la critique d'une hypothèse dont le seul nom est devenu un stigmate, et que l'on peut, en termes généraux, caractériser comme la réduction des phénomènes vitaux et mentaux à des conditions d'où sont exclus tout ce qui est extra-organique ou métempirique, il est nécessaire de déterminer clairement le mode d'interprétation que je crois sujet à des objections, et ses rapports avec les doctrines que je considère comme vraies. La doctrine de l'organicisme, qui rejette tout agent *extra*-organique dans la production des phénomènes vitaux et mentaux, est franchement opposée au spiritualisme; mais elle n'est guère moins franchement opposée au matérialisme et au sensualisme, telles que ces doctrines sont communément enseignées et comprises; non parce qu'elle espère réduire les phénomènes à des conditions organiques, mais parce qu'elle insiste sur la spécialité des conditions, et sur la nécessité d'une interprétation synthétique qui comprenne la totalité des facteurs passés et présents, au lieu de l'interprétation analytique du produit par un seul facteur, ou par un petit nombre de facteurs. Le matérialisme se trompe en ce qu'il est à la fois analytique et abstrait dans son interprétation des phénomènes. Il fait de la matière et de la force des abstractions, tandis que l'organicisme considère la force et la matière comme déterminées d'une manière spéciale par des conditions complexes et particulières. L'organicisme est physiologique, et il est ainsi radicalement opposé au spiritualisme dont la position fondamentale est métaphysiologique, quand il prétend que la vitalité et la conscience ne sont, en aucun sens, des activités de la matière [1]. L'organicisme est également opposé au matérialisme qui est physico-chimique là où il devrait être physiologique, qui est mécanique et objectif là où il devrait être psychologique et subjectif.

Les bases de notre opposition au matérialisme et au sensualisme deviendront plus claires à mesure que notre critique avancera. Mais

1. « Toutes les preuves sont en faveur de l'hypothèse d'après laquelle la fonction supérieure n'est dépendante ni de la complexité de la constitution ni de la quantité des matériaux... Il peut y avoir des différences de propriété qui ne dépendent pas des différences dans la matière et ses forces. » Lionel Beale, *On life, and on vital action in health and disease.* Leçons faites au Collège des Médecins, reproduites dans la *Lancet*, 22 mai 1875.

que le lecteur ne s'imagine pas que je veuille me mettre à l'abri de l'odieux jeté légèrement sur les essais que l'on fait d'interpréter la vie et l'esprit, en montrant leurs conditions matérielles, c'est-à-dire de les interpréter à leur point de vue objectif. Je pense que les doctrines matérialiste et sensualiste sont défectueuses; mais le but qui a animé et qui a soutenu leurs recherches en face des préjugés populaires et de l'indignation morale, a toutes mes sympathies. Cependant c'est dans l'étude de l'organisme que j'ai appris à me séparer des sensualistes et des spiritualistes. Si je voyais un moyen de ramener les phénomènes vitaux à la physique et à la chimie, ou de ramener tous les phénomènes mentaux à la sensation, et la pensée à une « propriété des cellules cérébrales », personne ne se qualifierait de plus grand cœur que moi du nom de matérialiste. La rhétorique méprisante de mes adversaires ne pourrait altérer ma conviction que la doctrine qui exprimerait les faits avec la plus grande précision serait celle qui entraînerait avec elle la plus haute moralité.

Examinons donc les mots d'abord. Le matérialisme est un mot qui a tant d'applications, qui sert à caractériser et à stigmatiser tant d'opinions différentes qu'une définition est ici indispensable. Il est quelquefois appliqué à l'essai, strictement scientifique, d'expliquer l'univers objectif en termes de matière et de force. Il est quelquefois limité à l'hypothèse de l'atomisme. Dans cet essai, il est limité à cette explication des phénomènes vitaux par les lois physiques et chimiques, qui ne tient pas compte de la spécialité des conditions organiques, et à cette explication des phénomènes mentaux qui ne tient pas compte de la complexité des conditions psychiques, vitales et sociales.

Le matérialisme a été profondément caractérisé par Comte comme l'essai d'expliquer les phénomènes d'un ordre supérieur en termes d'un ordre inférieur. Cela montre les défauts de la méthode, et de plus révèle les raisons secrètes de la répulsion que cet essai excite généralement. Le matérialisme n'est pas la réduction des phénomènes à des conditions matérielles, c'est la réduction d'un ordre supérieur à un ordre inférieur; et il se montre également dans les essais des physiciens pour ramener la chimie à la physique, dans ceux des chimistes pour ramener la biologie aux lois chimiques, et dans ceux des biologistes, pour ramener la sociologie aux lois biologiques, essais qui ne tiennent pas compte de toutes les conditions spéciales impliquées dans chaque problème [1]. Chacun voit l'absur-

1. « Un vrai philosophe reconnaît autant le matérialisme dans la tendance du vulgaire des mathématiciens actuels à absorber la géométrie ou la méca-

dité qu'il y a de vouloir expliquer la morale par la mécanique, ou la sculpture par la géométrie, bien que les principes mécaniques soient essentiellement impliqués dans la morale, et les principes géométriques dans la sculpture; ce n'est cependant qu'un exemple frappant de la doctrine matérialiste.

L'objection que l'on fait au matérialisme de vouloir interpréter les phénomènes en termes de matière et de force, et de prendre pour point de départ le postulat : « point de Force sans Matière, point de Matière sans Force », est une objection que la méthode scientifique met de côté comme inutile. Non moins vaine est l'objection qui reproche à ce postulat d'exclure toute idée d'esprit ou de force qui ne soit pas une forme de l'activité de la matière. Le seul sens dans lequel on puisse employer scientifiquement le mot « spirituel » est celui par lequel on l'identifie avec la conscience, et en ce sens le matérialiste l'acceptera aisément. Le grand et permanent mérite du matérialisme, celui qui a fait sa puissance progressive en dépit de l'opposition, c'est la confiance constante qu'il a eue dans l'expérience sensible, c'est le refus qu'il a fait d'accepter l'idée que les phénomènes sont plus intelligibles quand on les rapporte à des agents métempiriques, — mieux connus quand on leur assigne une cause mystérieuse, que quand on les rapporte à l'intervention de causes que l'on sait agir dans des cas plus simples. En rejetant ainsi les agents extra-organiques, en fixant l'attention sur les conditions observables, — en substituant les lois (qui sont les expressions idéales des faits observés) aux entités imaginées pour diriger l'organisme, il s'est tenu dans la région de l'expérience possible, dans laquelle même les plus larges hypothèses sont sujettes au contrôle de la vérification.

Ses défauts cependant ont été évidents. S'il a rejeté la conception vague et illusoire d'un esprit inconnaissable, ou la personnification d'une abstraction logique (l'âme), il a accepté les conceptions non moins illusoires d'un cerveau « organe de l'esprit », et d'une pensée « propriété de cellules cérébrales ». Le spiritualiste isole l'âme de l'organisme, en supposant que l'organisme est animé par elle, formé par elle, qu'il est son instrument. Le matérialiste tombe inconsciemment dans une erreur analogue; il isole par abstraction le cerveau du reste de l'organisme, et il suppose que les phénomènes mentaux sont des mouvements de ce cerveau. Il oublie ce fait

nique par le calcul, que dans l'usurpation plus prononcée de la physique par l'ensemble de la mathématique, ou de la chimie par la physique, surtout de la biologie par la chimie, et enfin dans la disposition constante des plus éminents biologistes à concevoir la science sociale comme un simple corollaire ou appendice de la leur. » Comte, *Système de Politique positive*, t. I, p. 51.

important, que, quelles que soient les fonctions du cerveau, cet organe n'est qu'une partie d'un organisme complexe, dont toutes les parties sont dépendantes les unes des autres, agissant toutes synergiquement, de sorte que ses fonctions ne peuvent pas plus être isolées du reste (autrement que par une analyse idéale) que l'âme ne peut être isolée du corps. Cela me semble être une erreur biologique qui a beaucoup de conséquences. En la reconnaissant j'ai été amené à découvrir ce que j'exposerai plus loin : que tout phénomène mental est, pour parler un langage mathématique, une fonction de trois variables : un travail des sens, un travail cérébral, un travail musculaire. Autant que nous pouvons séparer un groupe de phénomènes organiques de la totalité dont il fait partie, cette séparation est la seule qui me semble scientifiquement légitime ; ce groupe nous permet de traiter les phénomènes psychiques comme les fonctions d'une partie déterminée du mécanisme organique, en l'attribuant au système nervo-musculaire, comme nous assignons la digestion au canal alimentaire, et la locomotion aux membres. Dans chaque cas, l'analyse fixe l'attention sur un groupe d'organes qui n'ont aucun rapport explicite avec les autres, bien qu'ils soient toujours en coopération. L'erreur du matérialisme consiste non pas seulement à oublier la nature artificielle d'une telle analyse, mais à pousser l'analyse au-delà d'un groupe spécial d'organes et à l'arrêter sur un seul élément du groupe. Un exemple ou deux éclairciront ce que je veux dire.

En 1834, le chimiste Couerbe [1] annonça qu'il venait de découvrir quatre substances grasses dans le cerveau, qui contenaient, toutes les quatre, du phosphore. C'était un fait chimique sur lequel il fonda à tort ses conclusions que le phosphore était le principe excitant du cerveau : que le manque de phosphore ramenait le cerveau de l'homme à celui d'une brute, que l'excès produisait la folie, le défaut l'idiotie, et qu'une proportion convenable « donnait naissance aux idées les plus sublimes et produisait cette admirable harmonie que les spiritualistes appellent l'âme » (p. 191). D'autres chimistes ont trouvé, depuis, le phosphore sous des formes variées, et les écoles ont résonné du cri de bataille « sans phosphore point de pensée ».

Tout biologiste synthétique partagera sûrement la répulsion des spiritualistes à l'égard de cette manière d'interpréter les phénomènes. Nous n'avons pas besoin d'insister sur la difficulté initiale qu'il y a de déterminer l'état précis sous lequel le phosphore se trouve dans le cerveau vivant, puisque le séparer de ses combinaisons, au moyen

1. Annales de chimie, t. LVI, p. 164.

de l'oxydation, c'est mettre en doute si l'acide phosphorique ainsi préparé est ou n'est pas le résultat du processus de l'oxydation ; nous n'insistons pas non plus sur le fait qu'il y a dans les os plus de phosphore que dans le cerveau : il suffit que ce soit par un artifice trompeur que l'on sépare un élément du groupe si complexe auquel il appartient; il suffit de montrer que si l'on attribue ainsi la prédominance à un élément, on devrait l'attribuer non pas au phosphore, dont il n'y a que des traces, mais à l'eau qui forme 80 pour cent de la substance cérébrale.

L'explication commune de la mémoire, que l'on peut lire dans tant de traités modernes, et d'après laquelle les cellules cérébrales retiennent les impressions sensibles, comme les corps phosphorescents retiennent les corps lumineux, et comme les plaques photographiques retiennent les effets de la lumière, est presque aussi extravagante, et tout aussi peu philosophique. Quelque admissibles que soient ces explications comme métaphores, les accepter comme représentant des processus psychiques c'est adopter le matérialisme sous son aspect le plus faux. La plus vague conception spiritualiste est meilleure. Le pieux Charles Bonnet remarquait satiriquement, mais avec raison, que « les âmes étaient très-commodes. Elles sont toujours prêtes à faire tout. Comme nous ne pouvons les voir, comme nous ne pouvons les toucher ni les connaître en aucune manière, nous pouvons en toute confiance leur attribuer tout ce qui nous fait plaisir, puisqu'il est impossible de démontrer qu'elles ne peuvent faire ce que nous disons. A l'idée de l'âme est habituellement unie l'idée d'une substance très-active, d'une substance continuellement active. Cela suffit pour lui accorder beaucoup de crédit. Les difficultés de la recherche font le reste [1]. »

Mais si les « âmes » sont des subterfuges si commodes, elles sont au moins aussi rationnelles que les cellules nerveuses centrales modernes, à propos desquelles on énonce beaucoup de non-sens, qu'énoncent surtout ceux qui les connaissent de seconde main. Je ne peux me permettre d'exprimer ce que je pense de passages comme ceux que je cite en note [2], et on peut aisément les multiplier. La notion d'un esprit qui habite un corps et qui se sert du

1. Bonnet, *Palingénésie philosophique*, 1796, I. 129.

2. « Un jour viendra peut-être où une analyse plus complète de la substance cérébrale rendra compte des manifestations si merveilleuses de l'entendement... Peut être arrivera-t-on à trouver dans un métalloïde ou un métal, jusqu'ici inconnu, l'agent principal de la vie cérébrale... Transmises par les nerfs de nos sens, c'est la substance grise du cerveau qui les perçoit. » Riche, *De l'Organicisme*, 1869, p. 4, 35 et 7. En lisant ces passages, on peut se demander si le Matérialisme n'est pas plus absurde que le Spiritualisme.

cerveau comme de son instrument, n'est certes pas d'accord avec nos habitudes scientifiques ; mais la conception qui fait des circonvolutions cérébrales le siége de l'esprit, qui considère certaines cellules comme le siége de l'idéation, tandis que d'autres sont celui de l'émotion ou de la sensation, — l'idée, en un mot, de chercher un centre unique pour l'esprit, ne me semble pas moins opposée à la philosophie biologique que celle d'après laquelle on recherche un centre unique pour la vie. Elle est sujette à deux objections. Au point de vue psychologique, c'est une erreur de considérer l'esprit comme une fonction simple : c'est l'expression abstraite de plusieurs fonctions complexes ; au point de vue physiologique, c'est une erreur de regarder le cerveau comme l'organe de cette abstraction : ce n'est qu'un des organes d'un groupe complexe d'organes, dont l'action synthétique est indispensable. Chaque organe des sens a sa fonction particulière, mais il n'y a pas un organe de la sensation ; car la sensation n'est que l'expression abstraite de toutes les sensations concrètes. Il en est de même pour l'esprit.

« Le système nerveux, a dit avec raison Virchow, est un appareil « composé d'un très-grand nombre de parties, d'égale valeur relative, « sans point central que l'on puisse déterminer. Plus nos recherches « histologiques sont faites avec soin, plus les éléments se multiplient, « et l'on voit que la composition dernière du système nerveux est « faite sur un plan analogue à celui qui a été suivi dans les autres « parties du corps. Un nombre infini d'éléments cellulaires se mon- « trent les uns à côté des autres, plus ou moins autonomes et en une « grande mesure indépendants les uns des autres. »

Et ailleurs : « Il peut sembler commode de dire que le système « nerveux constitue l'unité réelle du corps, d'autant plus qu'il n'y a « aucun autre système qui soit aussi disséminé à travers les organes. « Mais cette dissémination elle-même, et les nombreuses connexions « qui existent entre les parties individuelles du système nerveux, ne « sont nullement faites pour montrer qu'il est un centre pour toute « action organique. Nous avons trouvé dans le système nerveux de « petits éléments cellulaires déterminés, qui servent de centre au « mouvement, mais nous n'avons pas trouvé une seule cellule gan- « glionnaire dans laquelle tout mouvement prenne naissance. Les « sensations sont certainement recueillies par des cellules ganglion- « naires déterminées, mais parmi ces cellules nous n'avons encore pu « en trouver une seule que l'on puisse désigner comme le centre « de toute sensation ; mais nous rencontrons un grand nombre de « petits centres ».

1. Virchow, *Pathologie cellulaire*, 229-284.

On n'a pu démontrer aucune unité, soit anatomique, soit physiologique, et aucun centre analogue n'est démontrable. L'unité est dans l'organisme entier. Ce n'est pas le cerveau qui pense et qui sent : c'est l'homme. Si l'on peut, dans un sens très-large, appeler l'esprit une fonction de l'organisme, comme la vie peut être appelée une fonction de l'organisme ; ou si l'on peut, dans un sens plus restreint et analytique, appeler l'esprit une fonction du système nerveux, et en poursuivant l'artifice, une fonction du cerveau, il n'y aura aucun danger à cela tant que l'on reconnaîtra que c'est par un artifice. Mais c'est une chose qu'oublient toutes les hypothèses matérialistes, quand elles essayent d'expliquer par un facteur ce qui, en réalité, est le produit de plusieurs. Il est nécessaire, pour faciliter les recherches, de localiser certaines fonctions mentales, celle par exemple de la vue, l'ouïe, et des autres sens, ainsi que celles de la perception, de la conception, de l'amour, de l'imitation, etc., de même que nous localisons les fonctions vitales de la digestion, de la secrétion, du mouvement, etc.; cependant il ne nous est pas plus permis de supposer que c'est l'organe de la vue qui perçoit un objet ou conçoit un signe, qu'il ne nous est permis de supposer que c'est l'estomac qui met nos membres en mouvement. L'hypothèse d'après laquelle la perception et la conception, l'émotion et la volition sont des propriétés des cellules cérébrales — comme la gravitation est une propriété de la matière — n'est pas plus rationnelle que l'hypothèse d'après laquelle les produits d'un chemin de fer seraient des propriétés de la vapeur. Je ne nie pas l'importance des cellules cérébrales, bien que je pense qu'on l'a grandement exagérée. Ce que je nie, c'est qu'un élément d'un groupe extrêmement complexe puisse être scientifiquement considéré comme la cause d'un résultat très-complexe. Attribuer la pensée aux cellules cérébrales c'est se mettre singulièrement en opposition avec le refus universel d'attribuer la même propriété aux cellules qui ont la même structure, de la moelle épinière et de la moelle allongée. Il est permis au spiritualiste de faire du cerveau l'organe de l'esprit ; mais le matérialiste est manifestement inconséquent, quand il regarde la pensée comme une propriété dernière des cellules nerveuses, et quand il refuse cette propriété aux mêmes cellules partout où elles se trouvent. Quand même les cellules cérébrales auraient, dans le mécanisme psychique, la même importance qu'a le grand ressort dans le mécanisme d'une montre, je refuserais encore d'admettre que la sensation et la pensée sont les propriétés de ces cellules, comme je refuse d'admettre que l'indication du temps soit une propriété du ressort d'acier. L'esprit n'est pas une propriété, ce n'est même pas une fonction simple. C'est l'agrégat

de tous les phénomènes sensitifs, et il ne peut être interprété que par les conditions organiques de ces phénomènes. De même la vie n'est pas une propriété, c'est l'ensemble des propriétés et des fonctions organiques.

L'erreur sur laquelle j'insiste ici, est, en physiologie, l'analogue de l'erreur psychologique d'après laquelle on essaye d'interpréter tous les phénomènes psychiques par des transformations de sensations, c'est l'équivalent de l'erreur d'après laquelle on interprète tous les phénomènes psychiques comme des manifestations de la pensée, comme des activités de l'esprit. Les sensualistes tombent également dans l'erreur d'une interprétation analytique. A moins que le sensualiste n'implique dans le mot sensation beaucoup plus que la réaction d'un organe sensoriel, il ne peut faire un pas ; et s'il reconnaît, comme il le doit, l'intervention de conditions psychiques dont dépendent le jugement, la comparaison, l'attention, l'abstraction, et par lesquelles sont produites les prétendues « transformations », il est conduit à admettre d'autres conditions organiques que celles de la sensation. De même le spiritualiste ne peut déduire de la pensée pure, les images et les perceptions sans la coopération des sens : c'est-à-dire que son esprit a besoin d'un organisme corporel pour rendre possibles ces manifestations que l'on prétend être le produit de la pensée.

L'analyse et la synthèse sont la systole et la diastole de la science : elles sont également indispensables. Dans l'analyse des faits organiques on voit qu'il y en a qui sont constants, fondamentaux, tandis que d'autres sont variables et dérivés. Nous essayons de les classer; de séparer les phénomènes dérivés de ceux qui les produisent, les modifications des conditions constantes. Le physiologiste montre ainsi qu'il y a des différenciations de structure qui permettent aux diverses espèces de secrétions d'être accomplies par des organes foncièrement semblables, à toutes les espèces de mouvements d'être exécutés par des organes musculaires, à toutes les sensations d'être produites par les organes nerveux. Mais il remarque aussi que si ces différentes classes peuvent être analytiquement considérées comme distinctes, de sorte qu'une fonction ne peut être accomplie par l'organe d'une autre, elles sont toutes unies, néanmoins, dans la synthèse vitale de l'organisme par leur communauté de structure, par leur communauté de propriétés vitales. C'est ce procédé que doit imiter le psychologue.

Von Baer dit avec raison que le vulgaire est généralement porté à ne reconnaître pour causes que des objets palpables, et qu'il serait content s'il pouvait se convaincre que la Vie est une chose qu'il peut

voir se manifester, comme une flamme électrique, ou comme un précipité chimique [1]. C'est ce qui a donné naissance à l'hypothèse non physiologique qui considère la vie comme de l'Électricité, comme une Oxydation, etc., qui attribue la vie au sang, ou à la force nerveuse. Contrairement à cette tendance analytique, il y en a une autre qui efface les distinctions nécessaires, qui identifie le mode inorganique au monde organique, et qui attribue la Vie et la Conscience aux dernières molécules de la Matière, au lieu de l'attribuer aux combinaisons spéciales de la Matière. D'Holbach pensait qu'il n'est pas improbable que tout l'univers soit doué de conscience — idée qui a été souvent reproduite sous des formes panthéistiques ou mystiques ; et beaucoup trouvent qu'il y a une nécessité logique de conclure que, si la Vie dépend de mouvements moléculaires, tout l'univers qui se meut doit être vivant. D'après les mêmes principes, ils ne supposent pas que l'univers soit une manufacture de coton, et cependant les phénomènes classés sous le nom de Vie ne sont pas moins spéciaux, ne dépendent pas de conditions matérielles moins spéciales, que ceux qui sont manifestés par une manufacture de coton.

L'organiciste affirme énergiquement l'unité des phénomènes organiques et inorganiques, tout en affirmant la diversité des phénomènes qui vient de la spécialité des conditions. Il ne dit pas, comme La Mettrie et les matérialistes purs, que l'homme est une machine, et que son âme est l'activité des forces cérébrales ; car il sait que l'homme n'est pas une machine, et que les fibres du cerveau, quelque actives qu'elles soient, ne sont pas une âme. Il n'ignore pas, il recherche même avec avidité, les rapports qu'il y a entre les phénomènes mécaniques et chimiques et les phénomènes mentaux, mais il n'attribue pas plus ces derniers phénomènes aux premiers, qu'il ne prétend expliquer une symphonie en énumérant les instruments à corde ou à vent qui sont dans un orchestre, et les lois mathématiques du son.

Dans la digestion, les faits mécaniques et chimiques sont si prépondérants, que plusieurs physiologistes se sont contentés d'explications purement mécaniques ou chimiques. Les divers mouvements de la mastication, de la trituration, des mouvements de l'estomac, sont des éléments si visiblement importants dans le processus digestif, que Borelli et l'école iatro-mécanicienne étaient disposés à interpréter cette fonction comme une fonction mécanique. Mais l'impossibilité de rendre compte de la digestion sans l'aide de

1. Von Baer, *Zur Entwickelungs Geschichte*.

désintégrations et transformations chimiques, produites par les liquides acides et alcalins, a rectifié leur jugement précipité, et a montré que le processus mécanique n'était qu'un processus préparatoire, qui permettait au processus chimique de se faire plus activement. Spallanzani et ses successeurs ayant montré l'action des sucs salivaires, gastriques et intestinaux, et prouvé que, même en dehors de l'organisme, ces sucs continuaient la désintégration des aliments, on est arrivé à la croyance que la digestion n'était qu'un processus chimique. Mais c'était encore prendre la partie pour le tout, et confondre le processus chimique avec le processus physiologique. Sous prétexte que cette désintégration pouvait se produire dans le laboratoire, on lui laissait prendre la place de la digestion qui s'accomplit dans l'organisme. Comme Hunter l'a fait remarquer d'une manière piquante, « pour rendre compte de la digestion, on a fait de l'estomac un moulin, d'autres en avaient fait une étuve, d'autres un mortier ; et pendant tout ce temps l'estomac n'était ni un moulin, ni une étuve, ni un mortier, mais rien qu'un estomac [1]. » Les physiologistes, qui s'occupent d'un phénomène organique, et non d'un phénomène mécanique ou chimique, doivent tenir compte de toutes les conditions que ce phénomène implique ; et ils trouvent qu'il y a autre chose que la trituration et la désintégration, qui sont d'ailleurs des processus dépendant de l'excitation et de la direction d'un système sensoriel et moteur. La secrétion de liquides désintégrants, et les contractions des muscles, sont produites par une excitation reflexe, ou par l'excitation encore plus éloignée d'états sensoriels, sous forme d'émotion ou de désir [2].

Il suffit d'un seul exemple pour montrer combien est trompeuse l'interprétation chimique d'un processus physiologique. Sachant que que le suc gastrique est acide, et que c'est à cette acidité que l'on attribue ses propriétés digestives, le chimiste interdira l'usage d'alcalis dans les cas d'affaiblissement de la secrétion gastrique, sous prétexte que les alcalis neutralisent les acides, et le résultat de son intervention sera une nouvelle diminution des secrétions de l'estomac. Le physiologiste, au contraire, qui sait que les alcalis excitent l'estomac et augmentent l'activité de ses secrétions, prévoira que malgré la neutralisation d'une certaine quantité de l'acide par l'alcali, cet effet chimique sera plus que compensé par l'effet physiologique de l'augmentation de la secrétion ; et, par suite, il prescrira

1. Hunter, *Leçons d'introduction*, 1784, p. 75.
2. Un moyen d'obtenir une secrétion abondante de salive, c'est de mettre un animal à jeun en présence d'une nourriture qu'il ne puisse atteindre. Le désir ainsi excité, fait couler le liquide copieusement.

une certaine quantité de carbonate de soude pour faciliter la digestion.

L'organiciste applaudit à tous les efforts que l'on fait pour découvrir l'action des processus physiques et chimiques dans le processus physiologique complexe ; il proteste seulement contre cette hypothèse qu'un processus physiologique peut être interprété sans que l'on tienne compte de toutes les conditions organiques. Employant le langage de Bichat, il déclare qu'appeler la Physiologie « une Physique animale » n'est pas plus rationnel que d'appeler l'Astronomie la « Physiologie des étoiles [1]. » Pour les mêmes raisons nous devons protester contre l'interprétation des phénomènes mentaux par des mouvements du cerveau, quelle que soit l'importance de ces mouvements comme facteurs dans le groupe complexe des conditions biologiques et sociologiques. Bien que les impulsions personnelles et égoïstes soient des agents indispensables de la vie morale, la tentative de réduire la vie morale à ces seules impulsions, sans la coopération d'impulsions désintéressées et impersonnelles, et sans l'influence puissante des conditions sociales, c'est là le matérialisme contre lequel proteste l'organicisme. En un mot, l'organicisme se distingue en ce qu'il poursuit logiquement l'hypothèse que les phénomènes organiques groupés sous les termes de Vie et d'Esprit, sont les activités, non pas d'un seul élément, dans ou hors de l'organisme, mais les activités de l'organisme tout entier en correspondance avec un milieu physique et un milieu social. De même que c'est l'organisme qui vit, de même c'est l'organisme qui se meut et qui sent.

Je ne connais aucun écrivain antérieur qui ait rigoureusement poussé aussi loin les principes de l'organicisme ; et cela parce que les opinions traditionnelles sur l'Esprit, et la prédominance des tendances analytiques, tenaient l'attention exclusivement fixée sur le cerveau, et localisaient l'abstraction Esprit dans le Cerveau. Mais si les partisans de l'Organicisme n'ont pas étendu à l'esprit les principes qu'ils adoptaient en ce qui concerne la vie, le courant des recherches psychologiques modernes tend, je pense, vers cette direction.

Personne n'interprétera mal ma pensée, et ne supposera que je veuille jeter un discrédit sur l'analyse physiologique et sur la loca-

1. Bichat, *Recherches sur la Vie et la Mort*, art. VII, § 1er. Il dit aussi avec raison : « On analyse l'urine, la salive, la bile, etc., prises indifféremment sur tel ou tel sujet ; et de leur examen résulte la chimie animale : soit ; mais ce n'est pas là la chimie physiologique ; c'est, si je puis parler ainsi, l'*Anatomie cadavérique des fluides*. »

lisation des phénomènes spéciaux dans des parties spéciales de l'organisme. Quand je dis que c'est l'homme et non pas le cerveau qui pense, je n'entends aucunement suggérer que le cerveau ne soit pas le facteur capital, essentiel du processus. Sans un système nerveux il ne pourrait y avoir rien qui ressemble à ce que nous connaissons comme états de conscience ; sans cerveau ou centre nerveux supérieur il n'y aurait que peu ou point de ces groupes complexes d'états sensibles que nous connaissons sous le nom d'Émotion, de Pensée, de Volonté. Mais le cerveau et le système nerveux ne sont que les parties d'un organisme vivant, et leurs fonctions ne sont que les spécialisations des propriétés générales de cet organisme ; séparez le cerveau de tous les processus vitaux qui se passent dans l'organisme et vous supprimez l'instrument de la conscience. Le matérialiste affirme que le cerveau sent et pense, comme l'estomac digère et comme les poumons respirent. Je réponds, oui : mais l'estomac ne digère pas, les poumons ne respirent pas, à moins qu'ils n'appartiennent à un organisme vivant. Une idée arrêtera la digestion ; un léger excès d'acide carbonique arrêtera la respiration, pour les mêmes raisons que la suppression d'une secrétion rendra l'esprit triste, qu'un excès d'acide carbonique l'abrutira, que la présence d'un ver dans l'intestin, le troublera, et que l'obstruction d'une artère l'anéantira. Ce n'est pas ignorer les spécialisations physiologiques que de les considérer comme des degrés dans l'évolution générale de l'organisme.

Et cela me conduit à remarquer que la doctrine de l'évolution est elle-même une protestation contre les interprétations mécaniques du matérialisme, puisque sa position capitale, c'est que tout phénomène de l'ordre le plus élevé et le plus complexe, tout en sortant des conditions d'un ordre inférieur, a son origine dans cette différentiation de complexité. L'évolution réclame, non pas seulement une corrélation de parties, mais une différenciation de parties et une corrélation d'états, — c'est-à-dire que les phénomènes ont leurs antécédents historiques, aussi bien que leurs antécédents mécaniques, chaque état étant le produit de tout ce qui le précède. Ainsi l'ovule ne peut être fécondé avant que la vésicule germinative ait disparu ; l'excitation d'un organe sensoriel ne peut produire une sensation avant que l'organisme ait été instruit à réagir et avant que l'irradiation générale qui succède à une excitation ne se soit restreinte à un sentier défini. Les instincts qui ont un aspect mécanique, sont néanmoins subordonnés à cette loi du développement, et ils seront supprimés si l'on interrompt la succession régulière des expériences.

Après avoir ainsi indiqué brièvement les raisons pour lesquelles

les deux hypothèses spiritualiste et matérialiste doivent être rejetées, je puis résumer les considérations que j'ai déjà énoncées par quelques mots sur l'attitude morale que prennent les spiritualistes, d'une manière si peu justifiée. Les deux hypothèses ne sont pas différentes de ce que sont en politique la théorie conservatrice et le radicalisme. Elles expriment des vues partielles, elles représentent l'Ordre et le Progrès. L'organicisme prétend faire la synthèse de ces vues en montrant que le Progrès est le développement de l'Ordre. Si la force du spiritualiste et du conservateur consiste à s'opposer fermement à des explications insuffisantes et à des changements précipités, celle du matérialiste et du radical est dans ses protestations contre les préjugés et les priviléges, dans son insistance sur les faits actuels, et sur les inductions raisonnables. Mais les spiritualistes et les conservateurs sont trop portés à ajouter des menaces à leurs protestations, et à réclamer pour leur point de vue, le monopole de la pureté morale. Il est temps que le spiritualisme abandonne ses prétentions exclusives aux aspirations sublimes et aux buts idéaux, qu'il cesse de prétendre que toute autre hypothèse que la sienne est fausse, parce qu'elle est désolante. La menace que l'on nous fait, c'est que si nous n'acceptons pas l'hypothèse du spiritualisme, on croira que nous rejetons la conscience, la justice, l'amour de l'humanité, que nous rabaissons l'homme au rang de la brute, que nous bannissons du monde la poésie et la moralité. Nous devons accepter un agent extra-organique dont nous ne connaissons rien, ou bien rejeter tout ce que les hommes considèrent comme ce qui est le plus précieux, toutes ces « influences spirituelles qui font la dignité de l'existence. » L'effet de cette rhétorique continuelle est si puissant que peu de gens ont le courage d'avouer qu'ils ne croient pas à l'existence d'un agent extra-organique, et que parmi ceux qui l'avouent, beaucoup prennent une attitude également offensive, et répondent aux menaces par des épigrammes provocatrices et des paradoxes bruyants.

Si l'on examine avec calme, il est clair que ce que l'on appelle les « faits spirituels » sont en dehors de toutes les hypothèses que l'on peut faire pour rendre leur genèse intelligible. Ce fait que les hommes sympathisent avec les hommes, qu'ils souffrent quand ils voient d'autres souffrir, et qu'ils désirent alléger cette souffrance, ne serait pas modifié, quand même des preuves inductives mèneraient à la conclusion que cette disposition sympathique est un résultat de l'évolution de sentiments égoïstes. Ce fait que l'homme a des besoins moraux et intellectuels ne sera point changé, quand même on adopterait la conclusion que la nature humaine est le résultat supérieur du développement de la nature simienne. L'homme ne cesse pas d'être

un être moral parce que ses ancêtres éloignés étaient immoraux. Aucune hypothèse sur la nature de l'âme ne modifiera notre certitude en ce qui concerne les faits qu'exprime ce mot [1]; et ce sont ces faits que nous avons à étudier et à ramener à un ordre systématique. Ce qui pour nous est en question, c'est de savoir quel mode de classification et d'interprétation nous rend le plus capable de régler notre vie. Et cette question ne doit pas être jugée par la rhétorique ; les menaces ne doivent pas détourner de son examen. Vouloir prémunir les gens contre des opinions, non parce qu'elles sont fausses, mais parce que l'on suppose qu'elles peuvent mener au rejet d'autres opinions, c'est un procédé qui n'est pas digne d'un esprit sérieux. L'esprit de recherche qui est sain et moral, est celui qui fait chercher patiemment la vérité, qui fait croire à ce qui semble le plus en rapport avec toutes les autres vérités, et qui fait accepter la vérité même quand elle est le plus triste. L'esprit de recherche qui est immoral et malsain est celui qui souffre que nos inclinations nous dictent nos conclusions, qui nous détourne de tout ce qui menace de troubler nos opinions, et qui nous fait nous attacher à tout compromis qui flatte nos préjugés.

Le matérialisme doit être rejeté parce que sa méthode n'est pas physiologique, non parce qu'il contredit nos aspirations, non parce qu'il est « instinctivement répudié. » C'est un procédé trompeur que de s'en rapporter, comme on le fait habituellement, à l'instinct. Avant qu'on puisse admettre un sentiment pour arbitre dans des questions théoriques, on doit montrer qu'il y est directement impliqué. — Vous pouvez haïr un Juif, haïr un menteur, vous pouvez sentir une répugnance instinctive à l'idée de la musique dans une église, ou l'idée de faire des dettes au delà de ses moyens, mais personne ne soutiendra jamais que votre sentiment a la même justification dans chacun de ces cas, bien que dans chacun il puisse être également fort. Une répulsion instinctive contre le matérialisme (en accordant qu'il y ait un instinct de cette nature), ne pourrait avoir de valeur qu'en supposant que l'instinct est la seule règle de la Vie et de la Pensée. Et comme la culture morale tend précisément à supprimer ces instincts et à les diriger, il est clair que l'instinct n'est pas un arbitre dans les questions scientifiques.

Vue de près, cette répulsion instinctive paraît n'être, la plupart du temps, qu'un reste des vieilles superstitions contre « la recherche des secrets de la nature. » superstition qui fait de la science l'égale de la

1. « Que l'âme, dit Kant, soit une substance simple ou non, cela nous est tout à fait indifférent pour l'explication de ses phénomènes. » *Prolegomena*, § 44.

sorcellerie. Le matérialisme (et naturellement l'organicisme) est stigmatisé comme un « essai de dévoiler les mystères de la vie. » Mais pourquoi ne dévoilerions-nous pas ces mystères, si nous le pouvons ? Dans les temps préscientifiques, les hommes qui proposaient des explications de l'univers dans ses rapports naturels et surnaturels étaient révérés comme des maîtres, tant qu'ils se confinaient aux spéculations théologiques et métaphysiques; tandis que ceux qui essayaient de déterminer, par l'expérience, les simples processus de la nature, étaient bafoués comme des infidèles sans Dieu. Même de nos jours, il existe une vague croyance que la piété demande que l'on n'approche pas trop des mystères de la Vie, et que l'on ne profane pas le temple sacré en y apportant des instruments employés dans le laboratoire. Il est à remarquer que tous les écrivains qui se sentent outragés par tout essai d'expliquer les phénomènes moraux par les lois naturelles (que l'on confond toujours avec les lois mécaniques), veulent ramener tous les phénomènes aux lois morales, c'est-à-dire expliquer les faits les moins complexes par les plus complexes. Il leur semble absurde de partir des processus physiologiques pour arriver aux processus psychologiques ou sociologiques, en passant par des conditions de plus en plus complexes; mais il leur semble rationnel d'expliquer les processus physiologiques par l'action régulative d'une âme ou d'un esprit.

L'objection que l'on fait au matérialisme à propos de ses « vues mécaniques » a de la valeur en tant qu'elle porte sur les différences fondamentales qui existent entre un organisme et une machine. Mais généralement l'objection a une signification de plus. Elle entend par « mécanique » tout essai de ramener les phénomènes à une série de successions dépendant de positions matérielles. C'est la généralisation de l'idée du mécanisme — à savoir la subordination des parties à une unité d'action coordonnée; et en ce sens cette idée est applicable à un organisme comme à une machine à vapeur. Mais la terreur vague des conséquences que l'on suppose entraînées par l'hypothèse qui considère les phénomènes vitaux et mentaux comme dépendant d'arrangements matériels, est augmentée par ce qu'implique le terme mécanisme, dans ses applications aux machines; et, par suite, les « vues mécaniques » en viennent à représenter ce qui substitue la causalité de successions rigoureuses déterminées par la structure et les connexions des organes, à cette spontanéité d'action que l'on considère comme la caractéristique de la vitalité, et qui est chère, parce qu'elle semble la seule base de la responsabilité morale. Cette répugnance à accepter une conception définie et régulière de la causalité, au lieu de la conception d'une spontanéité non réduc-

tible à des lois, a conduit si loin ceux qui s'opposent aux vues mécaniques qu'ils ont résisté aux essais que l'on a faits d'appliquer la « loi d'association, » parce que cette loi rendrait les phénomènes mentaux moins mystérieux. Ils préfèrent invoquer l'instinct, ou les idées fondamentales comme plus profondes et plus religieuses.

Si cependant nous regardons l'organisme comme un mécanisme vital, ou un mécanisme sensitif, nous nous débarrassons des mots qui peuvent conduire à une fausse interprétation ; et en même temps, tout en admettant tous les faits qui justifient l'idée d'une spontanéité, d'une volonté libre, nous les interprétons comme dépendant rigoureusement d'une causalité organique. Je ne dis pas que cette interprétation n'est pas difficile, je dis seulement que l'interprétation spiritualiste est illusoire.

G. H. Lewes.

# ÉTUDES DE PHILOSOPHIE INDIENNE

## LE SYSTÈME VEDÂNTA

### I. Les Sources.

Les travaux d'exposition, de polémique et d'exégèse consacrés par les philosophes de l'Inde au système *Vedânta* sont extrêmement nombreux. Le catalogue des ouvrages philosophiques sanscrits publié par M. Hall à Calcutta en 1859 en décrit 310, et, certainement, il en existe bien davantage encore. A première vue, cette masse de documents est bien faite pour effrayer l'investigateur européen désireux de pénétrer à l'aide des ouvrages originaux les secrets de la doctrine célèbre dont le nom, *Vedânta* (fin, but du Veda), indique la prétention qu'ont eue ses auteurs de formuler les conclusions des livres sacrés. Heureusement, on peut s'acquitter de cette tâche aussi intéressante que laborieuse sans fouiller dans toute une aussi volumineuse collection, qui, d'ailleurs, est restée en grande partie éloignée jusqu'à ce jour de la portée des savants européens. Un petit nombre de ces traités — ceux qui sont en même temps les plus importants et les plus accessibles — suffit pour étudier de première main le développement intrinsèque et les résultats dogmatiques du védântisme. Ce sont, dans l'ordre chronologique :

1° Les anciennes *Upanishads*;

2° Les *Vedânta-sûtras* de Bâdarâyana;

3° Les œuvres de Çankara;

4° Le *Vedânta-sâra* de Sadânanda.

Nous allons examiner ces ouvrages aux points de vue divers des questions d'authenticité, de chronologie, de bibliographie, de style et d'importance doctrinale qui les concernent.

## § 1. — *Les anciennes Upanishads.*

Les Upanishads (séances ou leçons, surtout celles que le disciple vient recevoir de son précepteur spirituel; de la racine *sad* avec les préfixes *upa* et *ni*, dans le sens de « s'approcher de », « venir vers ») sont des ouvrages très-différents les uns des autres par l'époque de leur composition, l'étendue et le style; mais ils ont pour trait commun d'être consacrés à des spéculations théologiques et philosophiques dont le but est de procurer le souverain bien, ou l'objet de l'homme (*purushârtha*), c'est-à-dire la délivrance (*moksha*) par le moyen de la (vraie) science (*vidyâ*), ou celle de Brahma, l'être universel.

Les Upanishads ont encore un autre caractère générique : elles font partie de la *çruti* (révélation), c'est-à-dire des ouvrages sacrés, inspirés, disait-on, aux anciens sages par la divinité et, comme tels, n'ayant pas d'auteurs humains, au même titre que les hymnes védiques et les *Brahmânas*. Néanmoins, un très-petit nombre d'Upanishads, parmi les 180 environ dont nous connaissons au moins les titres, appartiennent au cycle védique proprement dit, c'est-à-dire à une époque antérieure au IVe siècle avant J.-C. La plupart des autres sont d'une date relativement récente et s'échelonnent entre le premier et le huitième siècle de l'ère chrétienne.

Les plus anciennes seulement, et par là il faut entendre la *Brihad-Aranyaka*, la *Chândogya*, la *Kaushîtaki*, la *Taittirîya*, l'*Aitareya*, l'*Iça*, la *Kena*, la *Kâtha*, la *Praçna*, la *Mundaka* et la *Mândûkya* Upanishads, sont intéressantes au point de vue des origines et des doctrines du Vedânta; car presque toutes les autres sont postérieures à la fixation définitive du système et ont été rédigées dans l'intérêt des nombreuses sectes qui rattachèrent et identifièrent, vers les premiers siècles de l'ère chrétienne, le culte tout spiritualiste de Brahma ou de l'âme suprême à celui des divinités mythologiques et anthropomorphiques de seconde formation qu'adoraient surtout les castes inférieures, comme Çiva, Krishna, Rudra, Râma, etc. Mais celles que nous venons de citer contiennent certainement les traits principaux du système philosophique qui reçut plus tard le nom de Vedânta [1]; tous les docteurs védântins sont d'accord pour en rattacher l'origine aux Upanishads, et une étude un peu attentive des éléments de la question ne laisse aucun doute à cet égard. Le panthéisme spiritualiste qui forme la base de la doctrine est exposé de

1. Il portait pourtant déjà cette désignation à l'époque où fut rédigée la *Mundaka* Upanishad.

la façon la plus formelle et la plus claire dans les deux Upanishads qui l'emportent sur toutes les autres par l'ancienneté, l'étendue et l'originalité, nous voulons dire la *Brihad-Aranyaka* et *Chândogya*. L'universalité, l'éternité et l'identité fondamentale de l'Etre s'y trouvent affirmées sur toutes les formes. Toutefois les védântins vont beaucoup trop loin quand ils veulent retrouver dans les anciennes Upanishads tous les détails secondaires qui sont venus dans la suite compléter et coordonner la doctrine. La plupart de ces détails étaient impliqués jusqu'à un certain point dans les spéculations peu systématiques des auteurs de ces ouvrages, mais il a fallu les méditations de plusieurs générations de penseurs pour en déduire et en relier entre elles toutes les conséquences.

On ne saurait pas mettre davantage en doute l'authenticité des anciennes Upanishads que celle des *Brahmânas* [1] eux-mêmes, auxquels elles tiennent de près, et dont elles sont, à vrai dire, les parties plus spécialement théologiques. Le style, un style extrêmement caractéristique par la grammaire, le vocabulaire, les tours et les façons de penser qui lui sont propres, en est le même, et cette considération, jointe à quelques autres de moindre importance, a fait fixer la date de la *Brihad-Aranyaka* et de la *Chândogya* Upanishads, immédiatement après celle qu'on assigne généralement aux *Brahmânas*, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, au IVe ou au Ve siècle avant l'ère chrétienne. L'antériorité sur les autres ouvrages du même genre et l'authenticité des anciennes Upanishads ont du reste pour garantes toute la littérature des *Sûtras* philosophiques qui les suppose nécessairement, et celle si considérable produite par les docteurs védântins qui les citent souvent presqu'à chaque ligne. Elles ont donc des titres aussi certains à notre confiance que les écrits de Platon ou d'Aristote, pour prendre un exemple dans l'antiquité classique.

Les Upanishads ont été l'objet de travaux qui témoignent de l'intérêt mérité que provoquent ces antiques et précieux documents. Déjà dans l'Inde, vers le VIIIe siècle de notre ère, le célèbre védântin Çankara expliqua comme nous le verrons plus loin, dans un vaste commentaire dogmatique et grammatical une dizaine des plus importantes. En Europe, la collection des 50 ou 52 principales Upanishads, fut une des premières parties de la littérature sanscrite dont les savants purent prendre connaissance. Ce résultat a été dû au courageux orientaliste Anquetil-Duperron, qui avait rapporté de son voyage aux Indes-Orientales une traduction persane de cette collec-

1. Ouvrages liturgiques qui viennent pour la date immédiatement à la suite des grands recueils des hymnes védiques et dont le caractère archaïque est attesté par de nombreuses preuves extérieures et intrinsèques.

tion exécutée à Delhi au XVII^e siècle par les ordres d'un frère d'Aureng-Zeb, dont il donna à son tour, en 1801, une traduction latine, sous le titre d'*Oupnekhat, sive secretum tegendum*. Pour plusieurs raisons qui tenaient surtout au peu de ressources scientifiques dont disposait Anquetil, ce travail était peu intelligible et peu exact eu égard aux originaux sanscrits. Heureusement, d'autres publications savantes ne tardèrent pas à venir le suppléer, ou du moins à en faciliter l'usage.

Nous citerons principalement l'*Essai sur les Védas* de Colebrooke (1805) ; les traductions anglaises de diverses Upanishads par Ram-Mohum-Roy, vers 1819 ; les résumés des systèmes philosophiques de l'Inde, aussi par Colebrooke (1823-1827) ; divers fragments des Upanishads traduits dans l'ouvrage de Windischmann le père, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* (1832) ; *Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum*, par Windischmann le fils (1833) ; divers travaux de traduction et d'exégèse sur les Upanishads publiés dans différents recueils périodiques de 1830 à 1840 par MM. le baron d'Eckstein, Poley et Pauthier ; une édition du texte sanscrit avec la traduction allemande des *Brihad-Aranyaka*, *Kâtha*, *Iça*, *Kena* et *Mundaka* Upanishads par Poley (1844) ; les *Academische Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte* par M. Weber, 1852 (ouvrage traduit en français par M. Sadous (1859), sous le titre d'*Histoire de la Littérature indienne* ; l'*Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad*, dans les volumes I, II et IX des *Indische Studien* du même savant ; enfin, un travail de l'auteur de cet article en cours de publication dans la Bibliothèque de l'école des Hautes-Études, intitulé *Exposé chronologique et systématique d'après les textes de la doctrine des principales Upanishads*.

A côté de ces nombreux travaux des savants européens, la publication des textes des Upanishads accompagnés de commentaires indigènes et anciens, pour la plupart, a été poursuivie avec une louable ardeur dans l'Inde même, et la collection de la *Bibliotheca indica* comprend à l'heure qu'il est une bonne partie de celles que renferme l'*Oupnekhat* ainsi que la traduction anglaise par M. Röer et par le pandit Râjendralala Mitra des onze Upanishads anciennes citées plus haut et de quelques autres.

Comme on le voit, les principales Upanishads sont désormais à la portée des savants et le secret qu'elles avaient à garder, selon la signification un peu arbitraire attachée à leur titre par Anquetil-Duperron, est pour ainsi dire tombé dans le domaine public à la suite de tant d'autres que l'Orient avait la vaine prétention de soustraire aux recherches de la science moderne.

## § 2. — *Les Vedânta-sûtras.*

Les *Vedânta-sûtras* (Sûtras du Vedânta), appelés aussi *Brahma-sûtras* (Sûtras de Brahma) ou *Çârîraka-sûtras* (Sûtras de l'incorporé), ou bien encore, par opposition au système du salut par les œuvres ou de la *Pûrva-Mîmâmsâ* (la spéculation antérieure ou inférieure), *Uttara-Mîmâmsâ* (la spéculation ultérieure ou supérieure), est le plus ancien ouvrage où la doctrine Vedânta soit présentée sous une forme systématique et arrêtée. Dans les anciennes Upanishads le spiritualisme panthéistique est vivant et, par conséquent, incomplet : il cherche sa voie, il s'interroge, il semble parfois douter encore de lui-même et abonde en lacunes et en contradictions. Dans certains ouvrages intermédiaires, comme le *Dharma-Çâstra* (les Préceptes du devoir, ou les Lois) de Manu et les parties philosophiques des grands poèmes, principalement la *Bhagavad-Gîtâ*, — ce que les Indous appellent la *smriti*, ou la tradition, par opposition à la *çruti*, ou la révélation — et bien que les védântins en invoquent souvent l'autorité, les spéculations se rattachent davantage à d'autres systèmes, au *Sâmkhya* et au *Yoga* surtout, qu'au Vedânta proprement dit. Mais dans les *Vedânta-sûtras* la doctrine a atteint une rigueur absolue, un développement complet et un caractère parfaitement distinct. Elle s'y montre, du reste, définie régulièrement par le genre et la différence, puisque l'ouvrage est à la fois dogmatique et polémique : les principes du Vedânta y sont exposés, en même temps que les objections des autres écoles s'y trouvent combattues.

Au point de vue de la forme, les *Vedânta-sûtras* répondent à leur désignation générique. Le mot *sûtra* signifie fil et il a été appliqué dans l'Inde à une nombreuse série d'ouvrages qui sont comme le point d'appui des principales sciences cultivées par les Brahmânes et dans lesquels les principes se suivent et s'enchaînent comme les grains d'un collier autour du fil qui les rassemble; du moins c'est la comparaison que suggère ce passage de la *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7 : « Tout cet univers est suspendu (mot à mot, enfilé, tramé) sur moi, comme des rangées de perles sur un fil[1]. » En tout cas, la littérature des Sûtras est le triomphe et le chef-d'œuvre de la mnémotechnie scolastique : l'antiquité classique et notre moyen-âge n'ont rien produit d'analogue, et jamais l'art d'exprimer plus d'idées en moins de mots

1. *Mayi sarvam idam protam sûtre maniganâ iva.*

et de les rassembler par des moyens et dans un ordre qui supprime aussi complétement les répétitions et les formules purement littéraires n'a été poussé aussi loin. Comme aide-mémoire en usage auprès de maîtres qui en développaient oralement les préceptes, les Sûtras pouvaient être d'une grande utilité dans l'École, surtout à une époque antérieure à l'invention, ou plutôt à la pratique générale de l'écriture ; mais pour nous, et pour les Brahmânes modernes eux-mêmes, le laconisme extraordinaire qui les caractérise, les rend inintelligibles sans commentaires. Ce n'est pas, du reste, comme nous le verrons, les travaux exégétiques qui font défaut aux Vedânta-sûtras.

L'auteur supposé de cet ouvrage est Bâdarâyana, appelé aussi Vyâsa et, q u'en se basant sur une identification douteuse, Windischmann le fils fait vivre 2 à 300 ans avant Çankara, c'est-à-dire 4 à 500 ans après J.-C. Quoi qu'il en soit, les *Vedânta-sûtras* sont l'œuvre de toute une école, comme le prouve incontestablement, à notre avis, ce fait que Jaimini, l'auteur supposé des *Mîmâmsâ-sûtras*, cite Bâdarâyana, tandis que Bâdarâyana, ou les Vedânta-sûtras, citent à leur tour Jaimini. Nous en concluons que les deux docteurs peuvent avoir donné une première esquisse des ouvrages qui portent leur nom, mais que ces ouvrages ont été complétés et modifiés par leurs disciples. Toujours est-il que Çankara, le principal commentateur des Vedânta-sûtras, en a trouvé le texte définitivement fixé. Il l'était même sans doute depuis assez longtemps ; et comme, d'un autre côté, le style éminemment scolastique de ces Sûtras et les allusions qu'on y rencontre à la *Bhagavad-Gîtâ* et à des Upanishads relativement récentes, ne permettent guère d'en reculer la date au-delà du v^e^ siècle de notre ère, nous penchons volontiers à les considérer comme remontant sous leur dernière rédaction à l'époque assignée par Windischmann à Bâdarâyana, soit au v^e^ ou au vi^e^ siècle après J.-C.

Les *Vedânta-sûtras* se composent de 555 préceptes ou aphorismes divisés en quatre *adhyâyas* (lectures). Le nombre de commentaires et de commentaires des commentaires auxquels ils ont donné lieu est très-considérable ; on peut trouver le titre et la description d'au moins une cinquantaine d'entre eux dans l'*Index* des ouvrages sanscrits relatifs aux systèmes philosophiques de M. Hall.

Le plus célèbre de ces ouvrages est le *Bhâshya* (Commentaire) de Çankara. Il a été publié avec l'édition, unique jusqu'à ce jour, des *Vedânta-sûtra* qui fait partie de la collection de la *Bibliotheca indica*. Cette édition a été commencée à Calcutta vers 1855, par le D^r^ Röer ; suspendue pendant quelque temps, elle fut reprise en 1861 par le

pandit Râma-Nârâyana-Vidyâratna, qui la termina en 1863. Indépendamment du commentaire de Çankara, elle comprend un commentaire de ce commentaire par Râma-Ananda-Sarasvatî et non pas, d'après M. Hall, par Govinda-Ananda, comme l'a indiqué par erreur M. Röer.

Il est regrettable qu'on n'ait encore aucune traduction complète des *Vedânta-sûtras* dans les langues européennes. M. Ballantyne, du collège de Bénarès, en commença bien une version anglaise en 1851, mais elle ne paraît pas avoir été poussée au-delà des trente premiers sûtras ; et c'est également le point où en est celle dont le Révérend Banerjea entreprit en 1870 la publication dans la *Bibliotheca indica*. Tant que ces travaux ne seront pas achevés, les *Vedântas-sûtras* ne seront profitables qu'aux rares indianistes qui sont assez familiarisés avec le style des Sûtras et des commentaires et les matières difficiles dont ils traitent pour en débrouiller le sens exact.

## § 3. — *Les œuvres de Çankara.*

De tous les théologiens de l'Inde dont le nom corresponde à une individualité sûrement historique, Çankara est le plus célèbre par le mérite de ses ouvrages, leur grand nombre, la gloire qu'il s'est acquise parmi ses compatriotes et la popularité des légendes qui se rapportent à sa personne. La littérature sanscrite possède différentes biographies où sa vie est retracée avec des détails plus ou moins fabuleux et sa renommée s'étendit même jusqu'en Perse, puisqu'une légende de ce pays relate que, vaincu par Zoroastre dans un tournoi théologique, il se convertit au magisme à la suite de cette défaite avec 80,000 brahmânes. Ce serait pourtant avoir d'étranges illusions sur la manière dont on écrivait l'histoire dans l'Inde, de s'imaginer que les biographes de Çankara ont pris le soin, élémentaire en Occident, de nous apprendre la date de sa naissance, ou du moins l'époque où il vivait. Ce n'est qu'au prix de laborieuses recherches et à l'aide d'inductions de différentes sortes que les savants d'Europe en sont arrivés généralement à fixer le temps de son existence du VIIIe au IXe siècle de notre ère.

A en juger par les ouvrages qui nous ont été transmis sous son nom et par le prosélytisme ardent et infatigable auquel sa vie fut consacrée d'après les biographies dont nous venons de parler, Çankara a poursuivi le triple but de vulgariser la doctrine du Vedânta, d'en coordonner les principes sous une forme plus généralement

intelligible que celle des *Vedânta-sûtras* et de les rattacher aussi solidement que possible aux documents philosophiques les plus autorisés de la *çruti* et de la *smriti*.

Considérées au point de vue du genre auxquelles elles appartiennent, ses œuvres peuvent se diviser en deux catégories principales : les traités spéciaux et les *Bhâshyas* ou commentaires. La plupart de ces traités sont en vers et fort courts; ils sont aussi consacrés presque tous à l'exposition des doctrines védântiques. M. Hall en décrit au moins vingt, dont deux seulement, à ce qu'il semble, ont été publiés jusqu'à ce jour : ce sont la *Vâkya-Sudâ* (le Nectar des préceptes), exposé de la nature de l'âme suprême en 47 stances de deux vers dont Windischmann a donné le texte et la traduction dans son ouvrage intitulé *Sancara*, sous le titre erroné de *Bâla-Bodhinî* (l'Institutrice des enfants ou des inexpérimentés), et l'*Atmabodha* (l'Enseignement de l'âme suprême), résumé des principes védantiques en 67 stances dont le texte a été publié par M. Haeberlin dans son *Anthologie sanscrite*, et le texte et la traduction par M. Nève dans le *Journal Asiatique*, 6e série, tome VII [1].

Mais les travaux de Çankara les plus utiles pour nous et les mieux connus sont ses commentaires. Les principaux sont : 1° ceux des *Brihad-Aranyaka*, *Chândogya*, *Taittirîya*, *Aitareya*, *Iça*, *Kena*, *Kâtha*, *Praçna*, *Mundaka* et *Mândûkya* Upanishads; 2° celui de la *Bhagavad-Gîtâ* et, 3° celui des *Vedânta-sûtras*. Ces commentaires ne sont pas exempts des défauts qu'on rencontre dans les œuvres des scoliastes de tous les pays et de toutes les époques, et surtout dans celles des exégètes de l'Inde brahmânique : les subtilités logiques et grammaticales y abondent et y dégénèreut la plupart du temps en logomachie pure, un esprit de système outré y fausse ou y violente très-souvent les interprétations, et l'abus des abstractions, du style pédantesque et scolastique, s'y trouve porté à un degré extraordinaire. Mais de précieuses qualités compensent ces défauts. Çankara possède merveilleusement son sujet et s'il exagère en général la portée des textes qu'il commente dans le sens de la doctrine Vedânta, telle qu'elle était fixée de son temps, il excelle à en montrer tous les rapports explicites ou sous-entendus et aucun détail ne lui échappe; son savoir est aussi étendu que son esprit est délié : il possède à fond la *çruti* et la *smriti*, ces deux colonnes qui supportent toute la science brahmânique, et les citations des textes autorisés arrivent sous sa plume toutes les fois qu'il en a

1. M. Nève a publié aussi en 1841 le texte et la traduction du *Moha-Mugdara*, le Maillet de la folie, exposé en vers de la doctrine Vedânta attribué à Çankara, bien que d'après M. Hall on ne soit pas fixé sur le nom de l'auteur.

besoin pour appuyer ses explications ou ses raisonnements; enfin, ce même esprit de système qu'on peut lui reprocher comme commentateur donne à son œuvre un caractère de rigueur et d'unité qui, manquant aux textes qu'il interprète, la rendent en quelque sorte originale et nous permet d'en déduire l'état précis de la doctrine telle qu'il la comprenait et la professait. En ce qui regarde l'aspect extraordinairement artificiel de la langue et du style des commentateurs indiens et de Çankara en particulier, le tort de ceux-ci est plutôt dans l'usage si souvent subtil et puéril qu'ils ont fait du merveilleux instrument dont ils se servaient que dans la forme même qu'ils ont achevé de lui donner. A tout prendre, le sanscrit des commentateurs est la langue philosophique par excellence; jamais la pensée humaine n'a eu à son service un moyen d'expression aussi souple, aussi analogique et aussi complet, — aussi rationnel en un mot. Une pareille langue est peut-être mortelle à l'imagination — ces mêmes commentateurs l'ont, ce semble, prouvé — mais il serait difficile de nier qu'au point de vue scientifique elle ne soit presque parfaite. D'ailleurs les scoliastes de l'Inde, à défaut d'idées neuves, ont su en tirer des effets de style où l'art du parallélisme et de l'enchaînement verbal des déductions a dit son dernier mot; et il est telle phrase de Çankara où la symétrie et la dépendance mutuelle des formes du langage s'adaptent si parfaitement à celles de la pensée qu'on est obligé de reconnaître en lui, nous ne dirons pas un écrivain de génie, mais un dialecticien d'une habileté consommée. Comme nous l'avons vu, les commentaires de Çankara sur les Upanishads ont été publiés en 1849 et 1850 avec ces ouvrages, dans la *Bibliotheca indica* par M. Röer; ils y sont accompagnés de la glose d'Ananda-Giri dont l'usage est souvent nécessaire pour l'intelligence complète des commentaires du célèbre docteur.

Ceux sur les *Vedânta-sûtras* ont été édités dans la même collection, en 1863, par le pandit Râma-Nârâyana-Vidyâratna; ils sont accompagnés également d'une glose dont l'auteur est Râma-Ananda-Sarasvatî. Quant au commentaire sur la *Bhagavad-Gîtâ*, il est, autant que nous sachions, resté inédit jusqu'à ce jour; mais ceux que nous venons d'indiquer et qui sont accessibles aux savants européens suffisent pour nous fixer sur les doctrines du célèbre docteur et nous permettre d'en tirer les secours les plus utiles pour l'intelligence du Vedânta dans sa période d'évolution.

## § 4. — *Le Vedânta-sâra.*

Ce traité, dont le titre signifie l'Essence du Vedânta, est le plus répandu, on pourrait dire même le plus populaire, de tous ceux que les Indous ont consacré à l'exposé du système védântique. Il doit sans doute cette fortune aux qualités qui le distinguent; il est en effet très-concis, très-précis et très-méthodique. Il est douteux même que, sans l'aide d'un ouvrage de ce genre, les Européens fussent arrivés aussi vite que le témoigne l'analyse du Vedânta par Colebrooke, à former une idée bien nette d'une théorie dont la singularité le dispute à l'abstraction, et qu'il eût été aussi difficile de résumer d'après les controverses des polémistes et les commentaires des scoliastes que d'élucider au moyen des déductions quasi-algébriques des Sûtras de Bâdarâyana. Le *Vedânta-sâra* nous présente d'une manière pour ainsi dire synoptique les principes, l'enchaînement, les moyens et la fin des doctrines du Vedânta à l'époque de leur achèvement complet; et ce traité a toutes les qualités requises pour servir de but à un exposé historique de ces doctrines, au même titre que les anciennes Upanishads sont faites pour lui tenir lieu de point de départ.

Le *Vedânta-sâra* est l'œuvre de Sadânanda-Yogîndra qui vivait, à ce qu'on présume, vers le x^e^ siècle de notre ère. Quant aux éditions et aux traductions qui en ont été publiées, elles sont nombreuses. Nous citerons :

L'édition princeps, de Calcutta, 1828, avec le commentaire de Râma-Krishna-Tirtha;

Celle publiée à Munich, en 1835, par O. Franck, accompagnée de la traduction allemande;

La traduction anglaise du D^r^ Röer qui parut en 1845 dans le Journal de la Société asiatique du Bengale;

L'édition du texte, accompagné d'une traduction anglaise, publiée à Allahabad, en 1851, par M. Ballantyne;

L'édition de Benfey dans sa Chrestomathie, Leipzig, 1853;

Enfin, la traduction allemande de Poley, Vienne, 1870.

PAUL REGNAUD.

# ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

## I

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES, par une société de professeurs et de savants, sous la direction de **M. Franck**, membre de l'Institut. Hachette, 1876, grand in-8°, 1806 pp., 2e édition.

Quand parut la première édition de cet ouvrage (publiée de 1843 à 1852), la philosophie éclectique, après avoir parcouru une période militante, venait de prendre possession du pouvoir. Les principaux représentants de cette école se proposèrent alors d'offrir au public une encyclopédie de la science philosophique, telle qu'ils la concevaient. L'ardeur qu'ils mirent à leur tâche, la compétence incontestée de plusieurs d'entre eux sur certaines questions, l'habileté avec laquelle on avait su grouper en six volumes tant de faits, de problèmes, de noms, de documents historiques; tout cela faisait de cette publication une œuvre capitale à laquelle les dissidents et les adversaires eux-mêmes devaient rendre justice.

Mais, à plus de trente ans de distance, la deuxième édition se présente dans des conditions tout autres. Les sciences se sont singulièrement développées, et ont pénétré dans la philosophie; des écoles rivales sont en faveur auprès du public; des systèmes nouveaux se sont fait jour, et beaucoup de problèmes se posent sous une forme toute différente. A la vérité, M. Franck exclut avec raison les vivants de son *Dictionnaire;* mais il n'en peut faire de même des doctrines contemporaines, et, en réalité, il ne l'a fait ni dans cette édition ni dans l'autre. A-t-il fait à ces doctrines une part suffisante pour qu'on voie qu'entre les deux éditions, il y a trente ans de distance?

Tout d'abord un point à noter : Sur les 54 rédacteurs du *Dictionnaire*, nous constatons que 22 sont morts, et que 6 ou 7, pour des raisons diverses, ne s'occupent plus de philosophie. Trois nouveaux seulement sont venus les remplacer : M. Lemoine, qui s'est occupé des naturalistes; M. Beaussire, des philosophes italiens et espagnols; enfin M. Charles, qui a été le collaborateur principal. Parmi les nombreux articles de ce dernier, plusieurs sont considérables (*Bordas Demoulin, Hamilton, Lamennais, Stuart-Mill, Schopenhauer, Positivisme*, etc.),

et on ne saurait trop louer leur exactitude, leur impartialité. Ces nouveaux articles, auxquels il faut ajouter une grande étude de M. Ch. Levêque sur le Péripatétisme, constituent la partie intéressante de la nouvelle édition. Nous croyons qu'elle eût bien mieux valu, si M. Franck eût substitué une trentaine de noms nouveaux aux absents, et il aurait pu, même sans sortir de son école, remplacer facilement MM. Artaud, Danton, Henne, Bouchitté, etc.

Beaucoup d'articles anciens ont été réimprimés sans aucune révision, et quoique la préface nous dise qu'on « a complété les renseignements bibliographiques par tous les ouvrages mis au jour dans ce dernier quart de siècle », il serait bien facile de montrer que bien souvent la bibliographie de la 2e édition est identique à celle de la première. Puisque nous ne pouvons entrer dans les détails, signalons quelques faits : on n'a mentionné ni la grande édition de Hobbes par Molesworth, ni les éditions récentes de Hume, ni les œuvres inédites de Spinoza par Van Vloten, ni la belle publication du Berkeley de Fraser, etc., etc. A propos de Berkeley, notons qu'on s'est beaucoup occupé de ce philosophe depuis une quinzaine d'années, que toutes les écoles reconnaissent la haute valeur de ses spéculations, et cependant le *Dictionnaire* réédite simplement un article écrit en 1842. Même remarque à faire au sujet de Hume et de bien d'autres. — Grâce à cette absence de révision suffisante, nous trouvons encore (art. Gall) des tirades surannées contre la phrénologie dont personne ne s'occupe ; une phrase datée de 1844 sur Destutt de Tracy « qui a emporté avec lui le sensualisme dans sa tombe ; » un article sur Schelling, où sa deuxième philosophie est exposée en cinq lignes.

Le *Dictionnaire* comprend, comme on le sait, deux sortes d'articles : les uns consacrés aux doctrines, les autres à la biographie et à l'histoire.

En ce qui concerne les articles dogmatiques, nous n'avons aucune intention de discuter la doctrine de l'ouvrage. Acceptons-la pour nous en tenir à des critiques d'une autre nature. Elles se résument en un mot : le travail nous paraît loin d'avoir été mis au courant. Pour se borner à quelques exemples, il est difficile d'admettre que l'article *Ame*, écrit en 1842, réponde aux idées actuelles ; les travaux sur le système nerveux, l'inconscient et même les spéculations des idéalistes ont donné un tout autre tour à la question. L'article *Association* (1843) est une leçon de lycée où l'on ne trouve pas la moindre trace des doctrines récentes. Il faut pourtant avouer qu'une doctrine qui, à tort ou à raison, fait de l'association la loi primordiale de la psychologie, aurait dû être mentionnée [1]. L'article *Psychologie* a été réimprimé sans changement à 28 ans de distance ; pour quiconque a suivi le nouveau mouvement de la philosophie dans cette voie, toute critique est inutile. La bibliographie qui *cite des vivants*, ne nomme ni Mill, ni Bain, ni Spencer, ni Taine,

1. Il en est question à l'article *Mill;* mais une doctrine générale ne peut pas être exposée sous le nom d'un seul homme.

ni Herbart, ni Lotze, ni Wundt, etc., etc. — La philosophie chimique n'aurait-elle pas dû être au moins mentionnée sous les titres *Atomisme* ou *Matière*? Et n'est-ce pas une lacune fâcheuse que de ne rien trouver sur des problèmes aussi philosophiques que l'évolution et la corrélation des forces? L'article *Instinct*, dû pourtant à M. Lemoine, est extrêmement court, et dans la liste bibliographique on chercherait vainement le nom de Darwin. D'ailleurs, les articles *Classification, Genres* et *Espèces*, ne portent pas la plus légère trace des questions de philosophie naturelle débattues à ce sujet. — L'article *Sens* et *Sensations* publié en 1852 n'a pas été changé : il est impossible pourtant que M. Franck ignore la grande quantité d'études faites sur cette question, et dont quelques-unes (le débat sur l'innéité et l'empirisme, Helmholtz, Lotze, etc.) entrent dans le cœur même de la philosophie. — Il serait inutile de chercher dans les articles *Espace* et *Temps* une exposition ou une discussion des opinions récentes. Nous pourrions étendre indéfiniment ces remarques (voir les articles *Matérialisme, Induction, Grammaire générale*, auxquels rien n'a été changé).

En ce qui touche les articles historiques, à part les réserves faites plus haut, la 2e édition contient bon nombre d'articles nouveaux et bien faits. Sans parler de ceux qui ont été consacrés aux contemporains morts dans ces quarante dernières années, des lacunes ont été comblées, des oublis réparés : par exemple Galilée et les naturalistes philosophes comme Hippocrate, Cuvier, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire; les représentants du mysticisme allemand au xve siècle, Maître Eckart, Henri Suso, etc.; le théosophe Swedenborg, Garat, etc. — Nous signalerons cependant encore des noms oubliés : Toland, Beneke, Saint-Martin (dit le philosophe inconnu), le grand historien Ritter, mort il y a quatre ans, enfin Proudhon, et nous sommes loin de penser que ce relevé soit complet.

Parmi les articles de doctrine propres à la 2e édition, notons outre les articles *Positivisme* et *Péripatétisme* déjà mentionnés, plusieurs remaniements importants (*Bien, Devoir, Folie, Vie*), les articles de M. Hauréau sur les scolastiques et des additions (*Hallucination, Réalisme*, etc.).

Malgré les critiques qui précèdent, qui, comme on a pu le voir, portent sur des faits et non sur des doctrines, le *Dictionnaire des sciences philosophiques* n'en est pas moins un monument. Il est incontestable qu'on y trouve groupés des documents et des renseignements qu'il faudrait chercher dans des centaines de volumes. C'est en raison même de son utilité que nous en regrettons les lacunes; sans nous dissimuler qu'une œuvre de cette importance doit toujours présenter des parties faibles et des points attaquables.

La première édition contenait des travaux d'une valeur réelle, dus à des hommes spéciaux parfaitement compétents. Il était très-bon de les conserver; mais M. Franck paraît avoir généralisé ce système. Une nouvelle édition, telle que nous la concevons, eût consisté, au contraire,

à tout revoir dans le plus petit détail, et à confier cette tâche à des collaborateurs jeunes, actifs, bien au courant de l'état actuel des doctrines et des esprits, que M. Franck eût pu trouver dans son école; bref, à refaire en 1875 ce qui avait été fait il y a trente ans [1].

TH. RIBOT.

---

## II

## THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

**M. Robert Jardine** : LES ÉLÉMENTS DE LA PSYCHOLOGIE DE LA CONNAISSANCE (*The elements ot the psychology of cognition*) : Londres, Macmillan, 1874, 1 vol. in-8°.

L'auteur de ce livre, principal de collége à Calcutta, déclare modestement que son but a été de fournir à ceux qui commencent l'étude de la philosophie un résumé aussi clair que possible des nouvelles théories sur l'intelligence. Ce n'est point cependant un ouvrage élémentaire. M. Jardine aborde franchement les problèmes les plus difficiles de la psychologie et le plus souvent déclare ne pouvoir adopter les solutions données par les auteurs contemporains. Il se trouve conduit de cette manière à développer des vues personnelles. Sa principale préoccupation nous paraît avoir été de marquer nettement sa position à l'égard de l'école phénoménaliste anglaise, dont il accepte les conclusions sur certains points, tandis qu'il les repousse sur d'autres.

L'ouvrage est divisé en cinq parties : la première, qui est une sorte d'introduction, étudie d'une manière générale les sources de la connaissance et détermine les rapports de la psychologie avec la physiologie ; la seconde renferme la théorie de la perception ; la troisième est un examen critique des différentes doctrines de la connaissance depuis Descartes ; la quatrième expose la théorie de la connaissance représentative ; la dernière traite de l'élaboration de la connaissance, des différentes formes de raisonnement et d'inférence, en un mot de ce qui constitue ordinairement la matière de la logique.

Nous devons reconnaître tout d'abord que M. Jardine a très-bien aperçu quel était un des côtés faibles des doctrines de MM. St. Mill, Bain et Taine. Leur manière d'expliquer l'origine des notions d'étendue et d'espace ne peut supporter un examen sérieux et a, en outre, l'inconvénient de jeter de l'obscurité sur l'explication d'autres notions, comme par exemple celle de l'extériorité. Nous avons vu avec plaisir que M. Jardine dirigeait contre cette doctrine les objections que nous lui avons à plusieurs

1. La *Revue* publiera ultérieurement, sur le même ouvrage, une étude de M. Ch. Lévêque qui embrassera l'examen du *Dictionnaire philosophique*, depuis le XVII^e siècle.

reprises adressées nous-même. (Voyez *Revue politique et littéraire* 24 mai 1873, page 1129). Il montre comme nous, qu'il est contradictoire de ramener l'extension à une des formes de la durée, c'est-à-dire à une série de sensations musculaires se succédant dans la conscience. M. Jardine se sert également des mêmes arguments que nous pour combattre une doctrine de sir William Hamilton, reproduite par MM. Taine et Carpenter, d'après laquelle les sensations dont nous avons conscience seraient des touts complexes résultant de sensations élémentaires inconscientes ; il a raison de soutenir que des sensations inconscientes peuvent être les antécédents mais non les éléments constituants de sensations conscientes.

M. Jardine n'est point partout aussi heureux dans sa manière de combattre la psychologie anglaise contemporaine. Il dit bien que le pur phénoménalisme est insuffisant pour rendre compte des faits de l'univers et l'on s'attend à le voir rétablir la notion de substance. Mais il n'en est rien ; il prétend même que la psychologie n'a rien à faire avec la substance, de quelque manière qu'on veuille l'envisager. Ce qu'il oppose aux phénomènes, pour compléter l'explication des faits, ce sont les forces ; et par force, il entend à la fois autre chose que la substance et que le phénomène. Il n'admet pas que la force soit simplement la quantité de mouvement ou la quantité de phénoménalité. Il en fait une entité dans le sens de l'ancienne métaphysique des spiritualistes ou des matérialistes. En dehors des phénomènes lumineux, caloriques, électriques, la lumière, la chaleur, l'électricité sont à ses yeux des réalités non-phénoménales. Il en est de même de son explication de l'esprit ou plutôt de la conscience individuelle du moi dont il paraît expliquer l'unité et l'identité non par une substance, mais par un *pouvoir* permanent. Or le pouvoir comme la force ne sont, en somme, que des quantités, les quantités d'une sensation ou d'un mouvement ; on peut aussi les présenter comme la quantité de manifestation de la substance. Ce n'était pas la peine, selon nous, de rejeter la notion de substance pour la remplacer par des réalités objectives ou subjectives non-phénoménales qui ne seraient au fond que des substances sous un autre nom.

Dans le fond M. Jardine est un spiritualiste, et nous en trouvons surtout la preuve dans sa manière de considérer le rapport de l'esprit avec le corps, des phénomènes subjectifs avec les phénomènes objectifs, de la sensation avec le mouvement. Il ne veut pas de la doctrine qui présente ces deux phénomènes comme deux faces d'un seul et même fait. Selon lui, cette doctrine n'est qu'une hypothèse grossière, et il va jusqu'à traiter de visionnaires les philosophes comme Mill, Auguste Comte et Lewes qui, pour l'étude des phénomènes mentaux, accordent la prééminence à la physiologie. Quand on prononce un jugement aussi dur, on est tenu de l'appuyer sur quelques bonnes raisons. Mais M. Jardine se contente de dire que les faits mentaux étant connus directement par la conscience, tandis que les faits cérébraux sont connus indirectement par l'observation extérieure, cette différence dans la source des deux

espèces de connaissances crée une forte présomption contre l'hypothèse brutale (crude and harty) que les phénomènes mentaux seraient avec le cerveau dans la même relation que les fonctions physiques avec leurs organes. Un tel argument ne prouve absolument rien ; de ce que les phénomènes mentaux ne sont pas connus de la même manière que les phénomènes cérébraux, il ne s'ensuit nullement qu'ils ne soient pas identiques, que ce ne soient pas les mêmes phénomènes aperçus de deux points de vue différents. De ce que le son est connu par l'oreille et que la vibration est connue par la vue, M. Jardine en conclura-t-il que le son n'est pas une vibration ? Ce serait pourtant la même manière de raisonner. A vrai dire, aucune des présomptions contre l'identité de la sensation et du mouvement n'a de valeur scientifique ou philosophique, parce que toutes sont uniquement fondées sur des habitudes de pensée, sur de simples attestations du sens commun ; tandis que toutes les analyses philosophiques ou scientifiques tendent à éveiller chez le philosophe et le savant, une présomption beaucoup plus forte, peut-être même une certitude en faveur de la doctrine opposée.

M. Jardine professe que les phénomènes cérébraux et les phénomènes mentaux sont, à l'égard les uns des autres, dans la relation d'antécédents à conséquents. La sensation commencerait où le phénomène physique finirait. Cette théorie a été victorieusement combattu par M. Lewes dans un excellent ouvrage sur les problèmes de la vie et de l'esprit.

On sait que M. J. St. Mill considérait le monde extérieur comme n'étant qu'un ensemble de *possibilités de perception*. Cela veut dire que le monde extérieur n'est que la représentation de certains faits accompagnée de la croyance, fondée sur l'habitude, que si certaines conditions étaient remplies, ces représentations pourraient devenir des perceptions. Quand, par exemple, j'ai l'idée de l'existence du Collége de France ou d'un monument quelconque, je crois que si certains phénomènes dépendant en partie de ma volonté (comme par exemple la succession d'efforts musculaires nécessaire pour me transporter à une certaine distance et suivant une certaine direction) étaient accomplis, le monument cesserait d'être une représentation et deviendrait une perception. Mais il y a un autre fait que M. Mill a négligé : c'est la croyance qu'en attendant la perception, l'objet continue à exister indépendamment de la représentation que nous en avons. M. Jardine a très-bien aperçu le défaut de la théorie et l'insuffisance que nous venons de signaler. Il se moque de la doctrine de Mill d'après laquelle un phénomène actuel de sensation aurait pour cause une possibilité de perception ; une posssibilité ne peut causer une actualité. Nous croyons que la cause du phénomène actuel a une existence permanente hors de nous, alors même que nous ne la percevons point et que nous la connaissons par pure représentation ; c'est là ce qui reste à expliquer. Si M. St. Mill a déterminé avec beaucoup de justesse en quoi consiste notre notion du monde extérieur, il n'a pas montré pourquoi nous lui attribuons une existence permanente et indépendante de nous. Cette croyance tient naturelle-

ment une grande place dans toute théorie de la perception. M. Jardine a raison de dire que dans la perception nous projetons nos sensations au-dehors et que cette projection est le résultat d'une inférence. Mais cela suppose que nous avions entièrement la croyance à l'extériorité : d'où nous est-elle venue ? Ici M. Jardine prétend que l'étendue est intuitivement connue comme la forme du Non-moi immédiatement présent à la conscience ; en d'autres termes, que les sensations renferment en elles-mêmes un élément étranger à la conscience et définitivement saisi comme indépendant du Moi. C'était, en somme, l'explication que donnait l'école écossaise; cette école n'a jamais réussi à la rendre parfaitement compréhensible; il n'est pas facile de concevoir comment le Moi peut avoir conscience d'autre chose que de ses propres phénomènes; ni comment une sensation peut être quelque chose de plus que la sensation d'elle-même. M. Jardine prétend que dans la sensation du toucher et de l'effort musculaire, la résistance des objets révèle leur existence extérieure. Mais cette résistance n'est encore qu'une sensation, et quand je rencontre un objet qui arrête mon bras, j'éprouve simplement un changement dans ma sensation. Pour inférer que ce changement est causé par une réalité extérieure, il faut croire d'abord à cette extériorité. Les vues de M. Jardine sur cette question, une des plus obscures et des plus difficiles de la psychologie, ne nous paraissent pas rigoureusement exactes. Quant à la solution du problème que nous sommes disposé à considérer comme la véritable, elle dépend, selon nous, d'une théorie de l'espace que nous ne pouvons exposer ici.

La partie la plus remarquable du livre de M. Jardine est celle où il s'occupe de l'élaboration de la connaissance, c'est-à-dire des différents procédés d'inférence, de raisonnement, d'induction et de déduction. Dans les théories qu'il développe sur ce sujet, il devient un disciple des logiciens anglais de notre époque; il suit les travaux de J. St. Mill, de Bain, et surtout d'Herbert Spencer qui a, dit-il, donné dans ses *Principes de Psychologie* une exposition admirable de la nature du procédé de raisonnement. M. Jardine est un adversaire de la logique purement *formelle*, telle que voulait la définir l'école de sir William Hamilton et de Mansel; il ne veut pas d'une logique qui ne tienne compte que des relations des concepts sans aucun égard pour leur vérité; les procédés de l'entendement ne peuvent être séparés, selon lui, d'une comparaison continuelle avec la réalité donnée dans la perception et la connaissance intuitive. Il tourne en dérision les formes que l'ancienne logique donnait aux propositions et aux raisonnements, formes barbares dont le moindre inconvénient est de faire violence à la pensée. Ainsi plus de quantification du prédicat, plus de conversion des propositions, plus de syllogisme. Rien de tout cela ne correspond aux véritables procédés de l'intelligence. L'induction notamment n'a jamais reposé sur un prétendu syllogisme dont la proposition majeure serait l'affirmation de la constance de la nature. Elle se fonde simplement sur le caractère essentiel ou accidentel que, suivant les circonstances, nous

attribuons aux éléments d'une notion. Cette exposition de la théorie du raisonnement, très-claire bien que très-condensée, peut être recommandée comme un excellent résumé des tendances contemporaines de la logique en Angleterre.

L. DUMONT.

---

## III

## MÉTAPHYSIQUE

**Véra :** PROBLEMA DELL' ASSOLUTO. Napoli, 1872-75. (*Une critique du Transformisme au point de vue hégélien*).

M. Véra vient de faire paraître à Naples le second fascicule d'une série d'études intitulée : le *Problème de l'absolu*. Les ouvrages inspirés par la philosophie de Hégel ont ce privilége qu'on ne saurait les analyser sans explication préalable. Dès la première page de celui-ci, nous trouvons des phrases comme la suivante : « L'absolu est l'absolu non-seulement en tant qu'il est, mais encore en tant qu'il connaît, et il connaît comme il est, et il est comme il connaît, étant, suivant l'expression usitée, l'unité de l'être et de la connaissance. » Une tentative d'exposition et par suite d'éclaircissement de deux volumes écrits de la sorte dépasserait de beaucoup les limites réservées à ces analyses. Nous avons dû, pour en donner une idée approximative, chercher un passage qui soit en lui-même suffisamment intelligible. Tel est le dernier chapitre du second volume. Après avoir examiné les solutions proposées pour la première partie du problème, — qu'est-ce que l'absolu en soi? — M. Véra vient d'exposer les solutions données au même problème en ce qui concerne les rapports de l'absolu et du relatif, ou la Création; c'est la seconde partie. Parmi les plus récentes solutions, il rencontre la philosophie de l'Inconscient et le Transformisme : il les expose et les critique toutes deux. Voici les arguments qu'il invoque pour justifier sa condamnation du système de Darwin. C'est la première fois, à notre connaissance, que le Darwinisme est attaqué au point de vue métaphysique d'une manière aussi vigoureuse. Nous laissons la parole à l'auteur en nous tenant aussi près que possible du texte.

### § XVI. *Critique du Darwinisme.*

Le concept de l'évolution et de la transformation des êtres est ancien. Les Ioniens, Héraclite, les Pythagoriciens, Platon et Aristote, l'ont compris dans leurs systèmes; et dans les temps modernes la doctrine hégélienne est une doctrine transformiste. Nous prétendons même que le transformisme hégélien est le vrai transformisme, le transformisme absolu; et c'est pourquoi nous combattons le Darwinisme. Hégel fait

dériver toutes choses d'un principe capable de les expliquer, à savoir l'absolu; Darwin tire les formes de la vie de rien, et sa théorie comme sa genèse n'a pas d'autre principe que le chaos. C'est ce qu'on va démontrer par l'examen des causes invoquées pour expliquer l'évolution des êtres vivants.

Et d'abord la cause essentielle de la transformation d'après Darwin, c'est la sélection naturelle. Il est vrai que la théorie a varié, s'est en quelque sorte transformée elle-même, et cela avec une singulière rapidité. Schmidt prétend que quand bien même la sélection naturelle devrait être rejetée, les autres causes invoquées suffiraient à soutenir cette théorie; et Hœckel incline à penser que la cause génératrice de l'espèce n'est pas la sélection, mais une conséquence mécanique de l'hérédité, et que le perfectionnement du type est l'œuvre de l'*adaptation*. La sélection ne serait plus le principe qui crée l'espèce, mais celui qui la reçoit de l'hérédité, et la perfectionne. Mais ni Schmidt, ni Hœckel n'ont qualité pour substituer du vivant de Darwin un nouveau Darwinisme à celui que tout le monde connaît et dont les traits essentiels viennent d'être confirmés par de récents ouvrages du maître. Du reste, logiquement, la sélection est la clef de voûte du système : c'est elle qui doit en rendre raison; c'est par une critique de la sélection qu'il doit être mis à l'épreuve.

*De la sélection naturelle.* D'après le témoignage de Darwin (lettre à Hœckel), c'est le spectacle des procédés employés et des résultats obtenus par les éleveurs d'animaux domestiques qui lui fit concevoir l'idée que la nature pouvait agir suivant des procédés analogues : la sélection artificielle lui a fourni le modèle de la sélection artificielle. La nature d'après lui a opéré et opère encore comme le fait l'homme. Or, il y a là un paralogisme; « un de ces arguments par analogie, si trompeurs, qui dissimulent et faussent le point essentiel de la question, à savoir : la différence. » Dire que l'homme a modifié la nature organique et que la nature s'est elle-même modifiée par les mêmes moyens, c'est dire que la nature et l'esprit ont les mêmes attributs, les mêmes puissances, en d'autres termes sont la même chose. Ce raisonnement, en niant la différence de la nature et de l'esprit, nie en même temps leur raison d'être, la raison d'être des choses reposant précisément sur leur différence. Si la nature peut faire ce que fait l'esprit et réciproquement, l'un et l'autre se confondent et s'évanouissent, puisqu'encore une fois ils n'existent qu'en tant que différant l'un de l'autre. On devrait, ce semble, conclure de ce que l'homme peut modifier les espèces précisément que la nature ne le peut pas. D'une essence à l'autre, d'une puissance à l'autre, il y a un large intervalle que Darwin n'a pu franchir que par un saut dans le vide. Mais quoi? l'homme a-t-il donc pu créer des espèces ? Non certes; et le raisonnement va paraître tout à fait hardi, si on le ramène à ses véritables éléments : l'homme ne peut pas changer les espèces, il ne peut que les modifier très-légèrement par la création des variétés; donc la nature, en employant les

mêmes procédés, crée des espèces nouvelles! La conclusion est inattendue. « Ainsi le passage de la sélection artificielle à la sélection naturelle est un passage imaginaire, une espèce de métaphore, un *flatus vocis.* »

Examinons maintenant la sélection naturelle en elle-même. Le rôle de la sélection est de choisir apparemment. Mais ce choix ne peut s'exercer à vide. Quand on choisit, les choses parmi lesquelles on choisit existent déjà et sans l'intervention du choix, ni de celui qui choisit. Donc la sélection n'est pas le principe générateur des choses. Vous dites, il est vrai, qu'elle ne suppose comme point de départ que le type originaire. Mais comment peut-on admettre que le principe, quel qu'il soit, qui a engendré le type originaire, soit incapable de le soumettre à la sélection, c'est-à-dire de déterminer, en les développant à partir de ce type, les espèces diverses; et quel besoin a-t-il de la sélection qui ne dit ni d'où elle vient, ni ce qu'elle est pour les développer et les déterminer? Et qui osera dire que la force ou le principe qui pose les fondements est différent de celui qui produit et dispose les autres parties, ou bien que le principe qui engendre ou constitue le germe de la plante est autre que celui qui engendre et régit les différentes phases de son développement?

A ce moment, d'ailleurs, il ne reste rien à faire à la sélection. Le type originaire étant déterminé, son développement ultérieur est déterminé; car la nature du germe nécessite celle de l'être qui en sort, en imprimant à toute son évolution une direction particulière.

De plus la sélection ne s'applique qu'à un fragment de la série des êtres. Quand commence son action? avec l'être organisé, ou mieux après l'apparition du premier de ces êtres. Mais l'être organisé est intimement lié avec l'être inorganique qui entre dans sa constitution, qui prête à la vie ses matériaux. Si la sélection n'intervient que dans la sphère de l'organisation, où est l'unité de la nature? « La nature ne se transforme pas seulement dans la sphère de l'organisation, mais dans toutes les sphères, en sorte que son être, sa réalité est une métamorphose, laquelle commençant avec l'espace et le temps, avec la matière indéterminée, s'élève ensuite à la sphère de la vie. » Il n'est pas possible que la nature soit ainsi scindée en deux parts quant à son origine. « La raison qui transforme la matière indéterminée en nébuleuse, et la nébuleuse en planète, ne peut être autre que celle qui transforme la planète en cristal, le cristal en être vivant, et l'animal élémentaire en animal plus parfait. »

Qu'est-ce que la sélection *naturelle,* en définitive? Une sélection sans doute opérant suivant la nature des choses. Mais y a-t-il pour le Darwiniste une nature des choses, c'est-à-dire une raison nécessaire qui fait que chaque chose est ce qu'elle est et ne peut pas être autre qu'elle est? Non; car rien ne répugne dans la théorie à ce que l'ensemble des êtres vivants ait été tout différent de ce qu'il est. La sélection présuppose tout démontré et ne démontre rien. Elle prend les êtres tout

faits, pour ainsi dire, et ensuite se vante de les avoir produits. Mais « si l'homme, la plante, l'animal, etc., en eux-mêmes et dans leurs relations, peuvent être quant à leur nature intrinsèque autres qu'ils ne sont, cette seule possibilité détruit la possibilité de toute démonstration, de toute raison, de toute vérité et de toute connaissance, et ne laisse subsister qu'une possibilité indéfinie de toute existence, de toute relation et de toute transformation : tout est dans tout, c'est le chaos. » Il faut que le principe contienne ce qui sort de lui, d'une manière nécessaire, sans quoi tout marche au hasard, et les formes vivantes, réduites à l'état de purs accidents, cessent d'être objets de science.

Allons plus loin et supposons le type originaire comme le demande la théorie, avec ses déterminations natives, sa puissance de développement déjà spécialisée à certains effets. Ce type engendre, et il engendre des individus dissemblables, c'est-à-dire, ayant des qualités diverses. La sélection va se mettre à l'œuvre pour agir sur ces qualités. Mais d'abord, pourquoi la génération ? comment se produit-elle ? qu'est-elle en elle-même ? Le transformisme ne s'en soucie point. *De minimis non curat prœtor !* En second lieu le type engendre sans le secours de la sélection, puisque celle-ci se borne à agir sur ses produits ? Passons. Qu'engendre-t-il ? Des individus, nous répond-on. Mais pourquoi pas des espèces ? On se récrie à cette question ; la nature ne produit jamais que des individus. La question n'est point d'un ignorant, car si la nature ne nous offre à voir, à toucher avec les sens que des individus, l'esprit sait découvrir dans ces individus le genre auquel ils appartiennent. Il n'y a pas d'individus sans espèce : « Les qualités distinctives de ces individus sont ou des éléments variables, passagers, accidentels, ou des qualités générales, essentielles, spécifiques. Si ce sont des qualités spécifiques, l'espèce existe déjà virtuellement dans l'individu. Et cette virtualité que contient déjà la nouvelle espèce, cette virtualité selon laquelle doit se produire la transformation, sans laquelle il n'y aurait pas de transformation, la sélection naturelle la trouve devant elle, existant antérieurement à elle et sans son secours. Si au contraire ce sont des qualités accidentelles, les espèces... ne sont plus qu'un composé d'accidents. » Et c'est en effet ce qu'elles sont le plus souvent dans la théorie. La *Gastrea* devient ver en rampant sur le sol de telle et telle façon. Si elle eût rampé autrement, elle fût devenue toute autre chose, ou rien. Le mâle se distingue de la femelle par certains attributs esthétiques, qu'il a revêtus poussé par le désir de plaire à celle-ci. Mais pourquoi y a-t-il un mâle et une femelle ? Pourquoi, puisque les sexes sont séparés, est-il nécessaire qu'ils manifestent de tels phénomènes dans leurs rapports ? On répond : parce que les mâles sont plus nombreux que les femelles et que chacun fait ce qu'il peut pour conquérir la sienne, de gré ou de force. C'est là un bien faible fondement pour un si vaste édifice.

Le fait est douteux : probable chez certaines espèces, il a été nié avec vraisemblance chez d'autres. Dans quelques-unes c'est le fait con-

traire qui est vrai. Donc la théorie chancelle, n'ayant que cet appui. Comment d'ailleurs accorder une telle importance à l'inégalité de nombre des individus des deux sexes? Quel lien de nécessité unit leur nombre avec leur nature? Quoi! sans cette inégalité numérique, ni l'oiseau mâle ni l'oiseau femelle n'auraient chanté! N'existaient-ils donc pas avant que la sélection sexuelle leur prêtât une voix? On avoue qu'ils existaient. Eh bien, s'ils existaient, ils existaient avec leur nature, avec tous leurs attributs essentiels ; ils n'avaient donc que faire de la sélection pour acquérir leur voix, leur couleur, leur forme, tout ce qui fait qu'ils sont eux et non autres, tout ce qui assure leur existence et leurs rapports.....

*De la lutte pour l'existence.* — On affirme que par la lutte pour l'existence, la sélection assure la victoire au meilleur et au plus fort. Mais ces mots n'ont pas été définis. Si l'homme triomphe de l'éléphant, est-ce parce qu'il est plus fort que lui? La force est-elle le critérium unique de la valeur des êtres? Admettons-le un instant. D'où vient dès lors que les faibles subsistent? Pourquoi ne sont-ils pas détruits tous, si la sélection les condamne? faudra-t-il admettre une sélection du plus faible et du pire, à côté de celle du plus fort et du meilleur? Mais non ; le système a besoin de la victoire des forts, parce que sans elle il serait immobile et impuissant. La sélection ne produirait rien, si la bataille incessante ne l'aiguillonnait et ne produisait pour ainsi dire à sa place en ne laissant subsister que les forts. Appliquons cela à l'histoire, comme les transformistes eux-mêmes nous y invitent, et nous aurons la maxime bien connue que « Dieu est toujours avec les gros bataillons ».

Hegel a conçu autrement la lutte pour l'existence. « La lutte est partout, dans toutes les sphères de l'univers, parce que, comme dit Hegel, la différence, l'opposition, la contradiction est le rhythme éternel des choses, rhythme auquel rien ne peut se soustraire ni sur la terre ni dans le ciel. Mais ce rhythme ou cette dialectique éternelle et universelle, est bien différente de la lutte pour l'existence des Darwinistes. Car c'est une lutte qui intervient non-seulement entre les forts et les faibles, mais entre les forts eux-mêmes. Et elle a pour raison d'être non pas la suppression des faibles et la conservation exclusive des forts, mais cette unité harmonique et absolue qui engendre, contient et harmonise dans la lutte, le fort et le faible, comme elle engendre, contient et harmonise le plus et le moins, l'attraction et la répulsion, la lumière et l'ombre, la vie et la mort et autres choses semblables. » Les contraires en effet sont inséparables et coéternels; ils s'expliquent réciproquement l'un par l'autre au sein de la même unité, l'Idée, dont ils sont les éléments.

Ce principe du combat pour la vie, tel que Darwin l'entend, est purement négatif. Il détruit, mais ne crée rien. En tout cas il suppose l'existence, comme la sélection suppose les matériaux de son choix. Et il prouve plus qu'il ne faut, car s'il était appliqué, il n'y aurait plus qu'une espèce, les plus faibles étant anéanties par la plus forte.

*De l'adaptation.* — L'élection naturelle, ne cessent de dire les Darwinistes, en adaptant et en pliant telle espèce, ou dans l'individu tel organe et telle fonction à certaines circonstances extérieures, ou à certaines habitudes nouvelles, à certains besoins naissants, modifie l'espèce peu à peu, et degré par degré, en tire une espèce nouvelle. Semblable à un habile artiste, elle a procédé par touches et par retouches, et ainsi du singe elle a fait l'homme. Bien. Mais y a-t-il pour vous une nature déterminée, spécifique et absolue de l'homme, nature qui soit précisément l'unité et la finalité motrice de l'adaptation ? Voilà le point essentiel. Car si l'adaptation n'a point dans cette nature un terme auquel elle tende, elle ne peut exister, ou du moins il n'y aura qu'une adaptation accidentelle, dont le produit sera accidentel aussi. Quand bien même on prouverait avec je ne sais quel argument historique, la dérivation simienne de l'homme, il n'y aurait point de raison ni de nécessité déterminée qui la justifie, et on ne verrait pas pourquoi le contraire n'est pas arrivé. « Toute activité régulière et rationnelle, soit de l'art, soit de la nature, est une adaptation, une harmonisation de parties ou éléments divers : mais l'harmonisation implique un principe, l'énergie spécifique qui harmonise. » Elle est un résultat, non une cause.

*De l'hérédité.* — L'hérédité, dit-on, fixe les caractères en les transmettant. Donc les caractères sont déjà sans l'hérédité, et la fonction de l'hérédité se réduit tout au plus à les transmettre. Mais la transmission présuppose encore la nature, différentielle et immanente, des espèces. Supprimez cette nature et la transmission deviendra, elle aussi, comme l'adaptation, un pur fait empirique et accidentel. Ainsi ce n'est pas la transmission héréditaire qui fait l'espèce et ses caractères, mais c'est au contraire l'espèce qui rend possible et réalise la transmission... » L'univers Darwiniste est un composé de possibilités indéfinies, tandis qu'il faut, pour rendre raison des choses, des puissances définies : là où nous voulons des nécessités, il nous présente des accidents. Or, ni des accidents ne font un système, ni des possibilités indéfinies, incohérentes, ne font un monde.

*Résumé.* — Pour jeter un regard d'ensemble sur la doctrine, représentons-nous d'après Hæckel la série des espèces depuis la monère jusqu'à l'homme. Les espèces supérieures y descendent des inférieures. Mais je le demande : Y a-t-il dans cette série des espèces, une raison et une raison absolue; en d'autres termes, les espèces forment-elles un tout rationnel ou, ce qui revient au même, un système ? Peut-on déduire tout ce processus d'une idée qui le domine et le contienne dans sa totalité ? C'est là la question essentielle. Rien ne sert de dire que dans toute évolution il y a un avant et un après, et que l'être qui vient après procède nécessairement de l'être qui vient avant, les espèces supérieures des espèces inférieures. On ne nie pas que les choses n'aient subi la loi du devenir; mais ce qu'on nie, c'est que ce devenir ait pu s'effectuer sans raison. Chaque être qui devient a sa nature spécifique

(son concept, l'ensemble de ses caractères constituant une idée) et c'est cette nature immobile, absolue, qui explique, qui détermine son devenir. Le point devient ligne, le germe devient embryon, etc., l'être inorganique devient être organisé et ainsi de suite, parce qu'il y a une nature intrinsèque, déterminée, spécifique, qui les fait devenir tels, c'est-à-dire qui fait devenir le point, le germe, l'être inorganique, non un autre être quelconque, mais tel être déterminé. Il faut au devenir un plan, une direction, un but : il ne le trouve que dans l'idée. Si un beau jour le singe est devenu homme, ce n'a pas été l'œuvre du hasard, mais celle de la Nature humaine qui s'est servie des singes comme de l'animal et de la nature en général, *de la même manière que l'art se sert de la matière pour produire ses œuvres.* Ainsi, à comparer les espèces supérieures aux espèces inférieures, il est plus exact de dire que les inférieures sont venues des supérieures plutôt que le contraire. Car les inférieures sont faites pour les supérieures et sont par rapport à elles des moyens subordonnés, des matériaux. L'ordre successif dans lequel elles sont apparues, ne doit pas faire illusion sur l'ordre de filiation véritable. Le temps est le côté phénoménal de l'existence et ainsi n'en constitue ni le principe, ni la vérité, ni l'idée. En d'autres termes, l'avant et l'après sont des moments subordonnés de l'idée, des moments que l'idée pose par elle-même et qui reçoivent d'elle leur existence, leur signification, leur vérité (lisez réalité). A prendre les choses dans leur totalité et dans leur liaison, ce qui vient ensuite est la raison de ce qui le précède, et dès lors, le supérieur existe sinon avant l'inférieur, du moins en même temps que lui, au-dessus de lui, plus que lui. Que l'homme se soit développé à partir du singe, c'est ce qui, historiquement, n'est pas prouvé, c'est ce qui ne le sera jamais, parce que cela est impossible. Mais si l'homme est venu le dernier, on n'en peut pas moins prouver qu'il est le premier dans l'ordre de l'existence étant le produit de l'Idée, ou nature qui le fait tel qu'il est, et qui le différencie des autres espèces, Idée supérieure à toutes les autres dans le domaine de la vie.

C'est une étrange pensée que de faire sortir les espèces les unes des autres à de longs intervalles comme si elles n'avaient pas pu se développer simultanément. Les oiseaux sont sortis des reptiles, dit-on ; comment ? sous l'influence du milieu. Mais alors comment se fait-il qu'ils habitent le même milieu aujourd'hui ? — Enfin, l'homme marque la limite la plus élevée de l'évolution. Cette limite est-elle immobile, ou momentanée ? L'homme ne va-t-il pas se transformer aussi ? Mais ce caractère indéfini, cette mutabilité sans limite des espèces, n'est-ce pas une application de la doctrine qui érige le chaos en principe absolu ? Le changement n'ayant point de terme, et ne souffrant point de direction de la part d'un principe extérieur, il se fera au hasard. « Si telle espèce peut se changer en telle autre, et non-seulement en telle autre, mais en une autre quelconque, la même transformation, c'est-à-dire la même indétermination se reproduira dans la constitution universelle

des choses. De là la possibilité indéfinie d'autres êtres, d'autres rapports, d'autres vérités, d'autres raisons; les combinaisons indéfinies des atomes ou des autres éléments ; le nombre infini des mondes; le chaos. C'est le point que je voulais mettre en lumière dans ce chapitre. »

A. ESPINAS.

---

**Ludwig Noiré.** — LA PENSÉE MONISTIQUE. (*Der monistiche Gedanke. Eine Concordanz der Philosophie Schopenhauer's, Darwin's, Robert Mayer's, und L. Geiger's.*) (Leipsig, 1875.)

Depuis quelques années, un nouveau nom, à défaut d'une doctrine nouvelle, est apparu en Allemagne : le « monisme. » Présenté par Hæckel et Hartmann, accepté par Strauss, il rallie, à l'heure qu'il est, un certain nombre d'esprits qui tiennent à se distinguer nettement de tous les partis philosophiques dont la désignation est différente. Aujourd'hui enfin l'un des fidèles et des dévots de l'école prend la peine d'expliquer avec exactitude et précision en quoi consiste l'originalité du mot et du système. Louis Noiré, connu comme un fervent disciple de Hæckel, présente, sous la double forme de l'histoire et de la théorie, une sorte de manifeste de la « pensée monistique. »

Quand une philosophie naît en Allemagne, lors même qu'elle a le plus de prétentions à la nouveauté, elle cherche toujours à se donner des ancêtres, à se créer une tradition. C'est-à-dire qu'avec le monisme une réforme s'introduit dans l'histoire de la philosophie, telle que l'avaient faite les derniers critiques et érudits dont la plupart relevaient de Kant ou de Hegel. A l'ancienne généalogie selon laquelle Fichte, Schelling, Hegel, étaient les vrais, les seuls héritiers de Kant, voici que succède un autre ordre. Kant, sans doute, reste le maître vénéré de la pensée allemande : avant lui, pourtant, une place est faite à Descartes, à Spinoza, à Leibniz; après lui, les monistes ne reconnaissent plus que Schopenhauer, Darwin, Mayer[1] et Geiger[2]. Ceux que Schopenhauer appelait les « Calibans de la philosophie, » Fichte, Schelling, Hegel, seraient-ils éliminés de la tradition allemande, et le pessimiste méconnu de Francfort hériterait-il de leur influence ? L'histoire a de ces caprices. Le mieux, d'ailleurs, est de citer la page où Louis Noiré établit la filiation de la doctrine.

« Descartes découvrit que le Moi est la seule certitude immédiate, le point de départ de toute connaissance. Il vit l'universalité du mouvement dans le monde. Pour lui, tout, en dehors de l'homme, était mé-

1. Mayer est, avec Joule et Grove, l'un de ceux qui ont établi la loi de la conservation de la force.

2. L. Geiger est l'auteur, presque populaire en Allemagne, d'un livre sur les *Origines du langage et de la raison.* Le livre, naturellement, est conçu d'après la théorie du monisme.

canisme. L'origine du mécanisme était le Dieu chrétien. Quant à l'âme, il en faisait une essence à part, immatérielle.

« Spinoza est le père du monisme. Le monde, le tout, est Dieu : avec deux propriétés, l'étendue et la pensée. Il est plus que vraisemblable que le grand penseur garda le concept de la divinité, uniquement pour moins choquer ses contemporains. Singulier Dieu que le vôtre, pourtant, eût-on pu dire aux spinozistes, qui, en même temps, recommande la vertu par la bouche de Socrate ou de Marc-Aurèle et scandalise la création par le délire de Néron, Héliogabale et Caligula !

« Leibniz est le théoricien de l'individualisme et le créateur de la Monadologie. Mais l'analyse de sa pensée la plus profonde se heurte au dualisme, dans lequel il est prisonnier. Ses monades sont en effet tantôt des centres de force, tantôt des centres psychiques.

« Pour Kant, le monde est représentation. Le moi l'unit aux deux formes sensibles de l'intuition, le temps et l'espace, qui sont purement idéales. En dehors de nous, il n'y a que des forces qui agissent sur le Moi, et composent le contenu expérimental de la connaissance.

« La pensée de Schopenhauer proclame hautement : toute force est volonté. La force est l'essence de la nature, du monde, de tout, la vraie métaphysique transcendantale, la chose en soi. »

Tels sont les précurseurs : non cependant que leur pensée soit tout entière acceptée ; elle passe par le contrôle du monisme. Descartes, de la sorte, n'est admis que pour deux des vérités qu'il a découvertes, le « je pense, » et la loi du mécanisme. Une plus belle part revient à Spinoza qui a trouvé la loi fondamentale : l'unité, et les deux attributs de l'être. A Leibniz, le monisme doit les monades ; à Kant, les lois de la pensée ; à Schopenhauer, la notion de la volonté. Une substance unique, douée de mouvement et de volonté : telle est, en effet, la conception première du monisme.

Il absorbe ainsi les deux systèmes qui, depuis l'origine de la haute spéculation, se font la guerre : ni spiritualiste, puisqu'il admet la matière et le mouvement, ni matérialiste, puisqu'il reconnaît l'esprit et la volonté, il s'élève à l'idée supérieure du monde, qui contient en lui tout ensemble les deux réalités, réputées inconciliables, entre lesquelles trop longtemps s'est partagée la philosophie. Non qu'il en fasse simplement, comme Spinoza, les modes d'une substance : puisqu'avec Leibniz il ne reconnaît que des individus et des monades. Non, de plus, qu'il réduise le mouvement et le vouloir à de pures représentations : il croit à l'identité de la pensée et de l'être. Tout cet univers enfin est soumis à une double loi : la persistance de la force, l'évolution ; Darwin et Mayer achèvent de le faire connaître.

Vingt-deux articles (comme s'il s'agissait d'une confession) résument pour Louis Noiré la foi monistique, qui, à la rigueur, et sans tenir compte des dépendances accessoires, peut se ramener à un petit nombre

1. *Der monistiche Gedanke*, p. 306-7.

de propositions très-simples. Le monde se compose d'atomes individuels ou monades, toutes semblables, douées de deux propriétés, l'une interne, la volonté ou le sentiment, l'autre externe, le mouvement. La forme du mouvement est l'espace, la forme du sentiment est le temps. Le mouvement est un principe de changement, le sentiment est un principe de durée. Ils sont, l'un et l'autre, les agents de l'évolution et de la persistance. Ces prémisses posées, l'univers tout entier se déduit depuis la simplicité des corps élémentaires jusqu'aux transformations les plus complexes de l'homme et des sociétés. Agrégat de forces semblables qui toutes se meuvent et sentent, le monde, sur le théâtre de l'espace et de la durée, obéit à son éternel et infini progrès.

Tel est le monisme : il se présente comme l'accord de plusieurs systèmes, et par ce trait, il ressemble à plus d'une philosophie dont ce siècle a vu l'avènement. Peut-être même n'exclut-il pas, autant qu'il semble le croire, la métaphysique de Schelling et de Hegel. Mais il cherche des alliances qui aient plus de faveur : et dans le rang intermédiaire qu'il occupe entre la philosophie proprement dite et la science, il ne se recommande guère que des génies mixtes eux-mêmes, tels que Spinoza, Leibniz et Kant. Lui aussi, en dernière analyse, il repose sur la notion de la force, qu'il rapproche le plus possible du vouloir et de l'esprit. C'est le problème où se rencontrent aujourd'hui la science et la philosophie : il est douteux que le monisme se figure l'avoir déjà résolu.

A. GÉRARD.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

## MIND.

*A quarterly Review*, etc., n° 2, (april 1876).

Dans un court article intitulé : *Qu'est-ce que la sensation?* M. G. Lewes fait remarquer que ce mot est l'un des plus équivoques de la langue philosophique. Il signifie quelquefois une simple sensation, quelquefois une perception, quelquefois un jugement fondé sur une sensation. Il existe une équivoque et une confusion pareille entre les deux termes Conscience et Sensibilité. L'auteur le montre en faisant une excursion dans le domaine de la physiologie et de la psychologie et il arrive à cette conclusion : nécessité d'une convention entre les savants pour fixer la nomenclature, comme l'ont fait Linné pour la botanique et Lavoisier pour la chimie.

W. Wundt. *L'innervation centrale et la conscience.* La plus grande partie de ce travail est consacrée à une étude physiologique de l'action réflexe, de ses conditions, de ses lois, de ses variations et de l'influence qu'exercent sur elle la température, les toxiques, les centres nerveux supérieurs. Dans le dernier paragraphe, M. Wundt expose ses conclusions psychologiques. Il fait remarquer que l'opinion ancienne qui considère la conscience comme un domaine en dehors des lois générales de la nature n'est plus acceptable. « Nous ne pouvons en particulier soustraire à la loi universelle de Conservation de l'Energie ces mouvements qui nous sont donnés par la conscience comme dus à des causes psychologiques. » Mais ces mouvements dus à des causes psychologiques ne sont soumis au principe de la Conservation de l'Energie qu'en tant qu'ils sont *externes*. « La causalité interne ou psychologique de nos états mentaux ne peut être directement atteinte par une loi qui ne se rapporte qu'aux masses et à leur action réciproque. D'où ce postulat psychologique important : *C'est qu'entre la causalité interne de nos états mentaux et la causalité externe de nos mouvements, il ne peut jamais y avoir conflit.* » C'est là ce que Leibniz avait pressenti, mais en s'embarrassant de la vieille hypothèse métaphysique de deux substances différentes : l'une spirituelle, l'autre matérielle. — Le postulat énoncé ci-dessus implique, dit Wundt, que la connexion du mécanisme

physiologique et du mécanisme psychologique n'est concevable qu'au point de vue du monisme. — L'auteur examine en particulier les lois de l'Association qu'il réduit à quatre : 1° la ressemblance et la différence qui sont des principes de connexion *interne;* 2° la contiguïté dans le temps et l'espace qui sont des principes de connexion *externe*. Il indique en quelques mots le rapport de ces lois avec le mécanisme physiologique.

L'ouvrage de M. SIDGWICK (prof. à l'Univ. de Cambridge), sur *Les Méthodes en morale*, fait le sujet de deux articles conçus dans un esprit fort différent. Le premier est dû à M. BAIN : il consiste principalement dans une analyse de l'ouvrage, dont voici l'esquisse : La méthode en morale varie suivant la fin qu'on se propose; or il y a deux fins principales : le bonheur et la perfection ou l'excellence. Tel est le sujet du 1er livre. Le 2e livre est consacré à l'égoïsme. Le 3e à la morale intuitive *(Intuitionism)*. — Le second article, dû au professeur CALDERWOOD, est une critique des théories de Sidgwick sur la morale intuitive[1]. M. Calderwood la défend et juge que l'auteur ne l'a pas exposée sous une forme satisfaisante.

Le directeur (M. CROOM ROBERTSON) examine la *Logique formelle de Stanley Jevons*. Il fait remarquer que ce livre publié depuis deux ans n'a pas obtenu en Angleterre l'attention qu'il mérite et il consacre à une partie de cet ouvrage un article étendu, approfondi, qui nous a paru l'un des meilleurs de ce numéro. Mais la *Revue philosophique* se proposant de traiter prochainement la même question, nous n'en parlerons pas plus longuement.

M. HODGSON continue ses études sur *la Philosophie et la Science*. Il étudie cette fois les rapports de la psychologie et de la philosophie. Il ne nous a pas paru présenter sur ce sujet des conclusions bien nettes ni bien saisissables : ce qui peut surprendre surtout chez un Anglais. Voici au reste sa conclusion :« La philosophie, par opposition à la science psychologique, peut être définie : l'analyse dernière des états de conscience dans leur connexion avec leurs aspects objectifs; et par opposition avec la science en général, comme l'analyse subjective des notions dernières de la science. »

La *Philosophie à Cambridge* par M. SIDGWICK, fait suite à l'article publié dans le n° 1 et consacré à l'Université d'Oxford. L'auteur fait remarquer que pendant bien longtemps, il n'y a rien eu à Cambridge qui ressemblât à un enseignement philosophique ou à un examen sérieux des candidats sur ces questions. C'est à Whewell, l'auteur bien connu de l'*Histoire des sciences inductives* (1840), qu'est dû le renouvellement des études philosophiques dans cette Université. L'auteur donne le programme du *Moral sciences Tripos*, concours qui répond assez bien à notre agrégation. Parmi les sujets indiqués, nous remarquons : Organes

1. M. Calderwood a publié entre autres ouvrages, un *Handbook of Moral philosophy*, 4e édition.

des sens et système nerveux; conditions physiologiques des phénomènes mentaux; les ouvrages de Mill, Spencer, Bain, Grote, etc.

Notice sur *James Hinton*, chirurgien connu par divers travaux philosophiques.

Le reste de la Revue est consacré à des analyses critiques, des renseignements, des faits et observations, des comptes-rendus, parmi lesquels nous signalerons une très-substantielle étude sur les *Nouvelles lettres de Frauenstaedt*, par J. A. Stewart, et un travail sur les *Innovations logiques de Brentano*, par J. Land.

---

## JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY.

N° I, Janvier 1876. Saint-Louis (Missouri).

L'esprit tout entier de l'article consacré par M. G. Morris à la *Philosophie de l'art* se résume dans cette phrase de Schelling qui lui sert d'épigraphe : « La Philosophie de l'art est le but nécessaire du philosophe qui voit en elle, comme dans un miroir magique et symbolique, l'essence intime de sa science. » L'auteur développe avec beaucoup d'habileté et d'élégance la thèse de l'art, parfaitement libre, étant sa fin à lui-même et révélant, sous la forme du symbole, la nature intérieure et réelle des choses. Cette théorie idéaliste sert de préambule à un jugement sur la « Philosophie de l'art » de M. Taine. Il est assez curieux de voir cet ouvrage bien connu de nos lecteurs, jugé par un disciple de Schelling. C'est une œuvre plutôt incomplète que fausse, dit l'auteur, et à ce titre, elle ressemble à la philosophie d'Herbert Spencer. « Il y a, en effet, deux manières de voir les choses : du dehors et du dedans. Par l'une de ces méthodes, nous ne faisons que percevoir des impressions et les coordonner suivant leurs rapports de simultanéité ou de succession. Par l'autre, nous cherchons à entrer dans la nature des choses, à comprendre ce qui les cause et constitue leur véritable être. » — « C'est pourquoi je considère l'œuvre de M. Taine, comme d'une valeur légère en tant que philosophie de l'art, comme d'une grande valeur et d'un grand intérêt en tant qu'histoire de l'art. »

Les mêmes tendances idéalistes se retrouvent sous une autre forme dans l'article de M. Watson sur l'*Empirisme et la Logique commune*. L'auteur reproche à l'empirisme de faire entrer nécessairement dans la connaissance un caractère de relativité qui dérobe la vraie nature des choses. Au syllogisme il reproche d'être, par son origine même, un nominalisme; c'est-à-dire de s'occuper des mots, non des réalités concrètes. Quant à l'induction, « cette seconde forme de l'empirisme », elle repose sur les « uniformités aux lois de la nature. » Mais, si les uniformités dérivent, comme le veut Mill, d'association entre des états de conscience, il est impossible de fonder une induction valable sur un seul exemple.

BAYRHOFFER. *L'idée de matière comme base de tous les phénomènes de l'univers.* C'est un essai de résoudre le problème posé par Tyndall dans ses *Fragments scientifiques* où il déclare « que dans la matière il trouve la vie et l'esprit en puissance ; mais que, pour cela, il faut prendre la matière dans un sens plus profond et plus compréhensif qu'on ne l'a fait jusqu'ici. » — L'auteur croit trouver sa solution dans une sorte de monadologie. « La matière n'est qu'une combinaison d'êtres simples et pour ainsi dire la chaîne des âmes ou du *moi*. La divisibilité à l'infini n'est autre chose que l'effort toujours infructueux pour expliquer l'être composé comme dérivé de l'être simple. » Sa conclusion c'est que « la matière est la chaîne et l'action réciproque (*interaction*) d'unités vivantes. »

Les autres articles de ce numéro sont : *Faust et Marguerite*, traduit de l'allemand, de Karl Rosenkranz ; l'*Idée de Vénus* ; une étude sur *Antoine et Cléopâtre*, de Shakespeare ; des Notes et discussions ; enfin un compte-rendu consacré aux Revues philosophiques d'Italie, d'Angleterre, d'Allemagne et en particulier à la nôtre, — ce dernier en termes très-sympathiques pour lesquels nous envoyons au *Journal of speculative philosophy*, nos remerciements.

---

# LIVRES NOUVEAUX

RENOUVIER : *Uchronie* (L'utopie dans l'histoire). Paris, 1876.

LOTZE. *Principes de psychologie physiologique*, trad. de l'allemand par A. PENJON, in-18. G. Baillière et Cie.

MORIN (Frédéric) *Politique et philosophie*, avec une introduction par Jules SIMON, in-18. G. Baillière et Cie.

PAUL JANET. *Les causes finales*, in-8, G. Baillière et Cie.

D'ERCOLE (Pasquale). *La Pena di morte e la sua abolizione secondo la filosofia hegeliana.* 1875. Hœpli (Milano. Napoli. Pisa.)

DESCOURS DI TOURNOY : *Del vero, del bello et del bene :* saggio di filosofia per tutti. Tome I. Hœpli, in-8, 1876.

BECKER (Joseph.) *Observations sur les pensées de Pascal*, in-4°, 1867. St.-Wendel. (Prusse-Rhénane.)

STADLER (A.) *Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie, in der Kantischen Philosophie* : Kritische Darstellung. 1876, in-8, 158 p. Leipzig. Hirzel.

BECKER (J. K.) *Die Grenze zwischen Philosophie und exacter Wissenschaft.* 63 p. in-8°, Berlin.

WITTE (J.-H.) *Vorstudien zur Erkenntniss des Unerfahrbaren Seins* : Bonn. 1876, in-8°, 88 p. Cohen.

SWIENTO CHOWSKI. *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklaren :* eine ethische Analyse. Krakovie, 1876. 84 p.

HAZARD (Rowland. G.) *Zwei Briefe über Verursachung und Freiheit im Wollen,* gerichtet an J. Stuart Mill (traduction allemande), Leipzig, Hermann; New-York, Vestermann. 341 pages.

M. Renan vient de faire paraître ses *Dialogues et Fragments philosophiques* dont nous avions annoncé, il y a quelque temps, la prochaine apparition. Dans ce livre dont la *Revue* parlera à loisir, il nous a semblé reconnaître l'influence des doctrines de Schopenhauer : — influence que nous n'avions pas encore remarquée jusqu'ici chez M. Renan.

Nous signalerons aussi, en attendant un compte rendu prochain, l'*Uchronie* de M. Renouvier, esquisse de l'histoire telle qu'elle aurait pu être, où l'auteur « force l'esprit à s'arrêter un moment, à la pensée de possibles qui ne se sont pas réalisés et à s'élever ainsi plus résolument à celle des possibles qui sont encore en suspens dans le monde. »

---

La *Philosophie positive* nous a « souhaité la bienvenue », en nous disant que nous « n'avions pas de raison d'être », et en nous faisant le reproche d'éclectisme.

A ce jugement, qui de sa part est tout naturel, nous répondrons :

Que notre raison d'être, c'est de publier tous les travaux philosophiques sérieux, spéciaux, et même techniques, qui n'auraient pu trouver place dans une Revue *fermée*, par suite des opinions hétérodoxes de leurs auteurs ;

Que nous ne sommes point éclectiques, car éclectisme veut dire choix : or, la *Revue* propose et ne choisit pas.

Plus tolérants, nous croyons que la *Philosophie positive* a sa raison d'être, et, en la remerciant de ses sentiments de bonne confraternité, nous lui souhaitons, en France et à l'étranger, le public qu'à tort, elle « n'ose espérer » pour nous.

---

## STATUE DE SPINOZA

### 3me LISTE DE SOUSCRIPTION.

| MM. | | |
|---|---|---|
| E. Levoix | 12 | 50 |
| A. Sloman | 12 | 50 |
| Prince Alex. Bibesco | 40 | |
| La *Vie littéraire* | 10 | |
| Edouard de Pompery | 5 | |
| Georges Poignant | 5 | |
| Bertillon | 5 | |
| J. Piras | 10 | |
| A reporter. | 100 | » |

| | | |
|---|---|---|
| Report. | 100 | |
| L. de Bentzman | 10 | |
| Albert Castelnau | 20 | |
| Vaquez | 2 | |
| E. de la Hautière | 5 | |
| Surell | 10 | |
| | 147 | 00 |
| Total des deux 1res listes. | 1260 | 29 |
| Total des trois 1res listes.. | 1407 | 29 |

Les souscriptions sont reçues chez M. Léopold J. Kœnigswarter, 60, rue de la Chaussée-d'Antin, et à la librairie Germer Baillière, 17, rue de l'Ecole-de-Médecine.

M. Pierre Laffitte nous transmet un appel fait par lui aux positivistes pour une souscription à la statue de Spinoza, ouverte, 10, Rue Monsieur-le-Prince, à Paris.

# TABLE DES MATIÈRES DU TOME Ier

## ARTICLES ORIGINAUX.


Pages.

**Bénard** (Ch.). — L'esthétique allemande contemporaine..... 125
**Bouillier** (F.). — La cause de la douleur et du plaisir..... 433
**Dumont** (L.). — De l'habitude..... 321
**Janet** (Paul). — Les causes finales..... 24
**Hartmann** (E. de). — Schopenhauer et son disciple Frauenstaedt.. 529
**Herbert Spencer.** — Esquisse d'une psychologie comparée de l'homme..... 45
**Horwicz.** — Histoire du développement de la volonté..... 488
**Howe** (Dr). L'éducation de Laura Brigdmann..... 401
**Lachelier** (J.). — Etude sur la théorie du syllogisme..... 468
**Lépine** (Dr). Les localisations cérébrales. I. L'aphasie..... 562
**Lewes** (G. H.). — L'hypothèse de l'énergie spécifique des nerfs 61
— Spiritualisme et matérialisme..... 568
**Liard** (L.). — Des notions d'espèce et de genre dans les sciences de la nature..... 381
**Regnaud** (P). — La philosophie de l'Inde ancienne. I. Les sources. 601
**Ribot** (Th.). — La durée des actes psychiques..... 267
**Soury** (J.). — L'Histoire du matérialisme de Lange..... 446
**Stuart Mill.** — La philosophie de Berkeley..... 225
**Taine** (H.). — De l'acquisition du langage chez les enfants et les peuples primitifs..... 5
— Les éléments et la formation de l'idée du moi..... 289
**Tannery** (P.). — Le nombre nuptial dans Platon..... 170
**Vacherot** (E.). — Les antécédents de la philosophie critique. 248 et 367
**Wundt** (W.). — Mission de la philosophie dans le temps présent. 113


## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS.


**Bouillier** (F.). — Morale et progrès (Boutroux)..... 416
**Brentano** (F.). — Psychologie au point de vue empirique (Th. Ribot). 209
**Caro** (E.). — Problèmes de morale sociale (G. Compayré)..... 501
**Despine** (P.). — De la folie au point de vue philosophique (Th. Ribot). 72
**Fortlage.** — Psychologie fondée sur la spéculation et l'expérience (Th. Ribot)..... 423
**Franck.** — Dictionnaire des sciences philosophiques (Th. Ribot). 611
**Giraud Teulon** — Les origines de la famille (Marion)..... 80

**Grote.** — La vie intime de Grote (A. Gérard)..... 309
**Guarin de Vitry.** — Sociologie abstraite (A. Espinas)..... 97
**Hartmann** (E. de). — La religion de l'avenir..... 190
**Horwicz.** — Analyses psychologiques sur des bases physiologiques (Th. Ribot)..... 62
**Jackson** (H.). — Les localisations du mouvement dans le cerveau (Th. Ribot)..... 214
**Jardine.** — Psychologie de la connaissance (L. Dumont)..... 614
**Kuno Fischer.** — F. Bacon et ses successeurs (J. Soury)..... 102
**Lemoine** (A.). — L'habitude et l'instinct (Beurier)..... 198
**Luys** (J.). — Le cerveau et ses fonctions (Th. Ribot)..... 516
**Noiré.** — La pensée monistique (A. Gérard)..... 625
**Nolen.** — Kant et Leibniz (T. V. Charpentier)..... 509
**Papillon.** — Histoire de la philosophie (Th. Ribot)..... 426
**Schmitz-Dumont.** — Le temps et l'espace (Th. Ribot)..... 78
**Schultze** (Fritz). — Kant et Darwin (D. Nolen)..... 295
**Stadler.** — La téléologie de Kant (D. Nolen)..... 300
**Vera.** — Problème de l'absolu (A. Espinas)..... 618
**Wundt** (W.). — Influence de la philosophie sur les sciences expérimentales (Th. Ribot)..... 189
**Zoellner.** — Sur la nature des comètes (D. Nolen)..... 405
**Zimmern** (Miss Helen). — La vie de Schopenhauer (Th. Ribot).... 424

## REVUE DES PÉRIODIQUES.

*Académie des sciences morales et politiques*..... 429
*Athenaeum*..... 526
*Critique philosophique*..... 429
*Filosofia delle scuole Italiane*..... 314
*Journal of mental science*..... 428
*Journal of speculative philosophy*..... 220 *et* 630
*Mind*..... 217 *et* 628
*Philosophische Monatshefte*..... 105 *et* 520
*Philosophie positive*..... 429
*Revue scientifique*..... 430
*Zeitschrift für die Philosophie und philosophische Kritik.* 109 *et* 523

---

**Asmus.** — La religion indo-germanique..... 108
**Bain.** — La morale de Sidgwick..... 629
**Bayrhoffer.** — L'idée de matière, etc..... 631
**Bonatelli.** — Etude sur la philosophie de l'inconscient..... 318
**Bratuscheck.** — Le positivisme dans la science..... 106
**Brinton.** — La substance corticale du cerveau..... 221
**Calderwood.** — La morale de Sidgwick..... 629
**Clifford.** — Les bases scientifiques de la morale..... 219
**Drossbach.** — Possibilité de percevoir les phénomènes et impossibilité de percevoir l'essence..... 520

**Duhring.** — Histoire critique de la philosophie..... 108
**Erdmann.** — Le fondement critique du réalisme transcendantal.. 525
**Ferri.** — La conscience..... 318
**Grapengiesser.** — La déduction transcendantale de Kant et de 629
Fries..... 109
**Hartmann** (E. de). — La philosophie de l'inconscient..... 222
— La liberté morale..... 526
**Hodgson.** — Philosophie et science..... 219 et 629
**Hoffmann.** — Anti-matérialisme..... 523
**Knauer.** — Le mythe de l'atome..... 521
**Kym.** — Recherches métaphysiques..... 525
**Laycock.** — Quelques lois organiques de la mémoire..... 428
— La cérébration inconsciente, etc..... 428
**Lewes.** — Qu'est-ce que la sensation ?..... 628
**Lindsay.** — L'esprit dans les plantes..... 429
**Loeve.** — La genèse simultanée du langage et de la pensée..... 109
**Major.** — Structure du cerveau d'un cynocéphale..... 428
**Mamiani.** — Sa philosophie..... 315
**Maugeri.** — L'Italie en face des autres nations..... 427
**Morris** (G.). — Philosophie de l'art..... 630
**Noah Porter.** — La Philosophie aux Etats-Unis..... 107 et 521
**Nourrisson.** — Les évolutionnistes et l'Evolution..... 429
**Ochorowicz.** — Conditions de la conscience..... 108
**Pattison.** — La philosophie à Oxford..... 219
**Perty.** — Anthropologie..... 111
**Robertson.** — Préface de *Mind*..... 217
— La logique de Stanley Jevons..... 629
**Sengler.** — Ecrits récents sur la philosophie de Kant..... 524
**Schiff.** — La physique dans la philosophie..... 319
**Sidgwick.** — Théorie de l'évolution appliquée à la pratique..... 218
— La philosophie à Cambridge..... 629
**Stirling** (H.). — Buckle and *Aufklaerung*..... 221
**J. Sully.** — La psychologie physiologique en Allemagne..... 217
**Turbiglio.** — B. de Spinoza, etc..... 526
**Vaihinger.** — La position actuelle du problème cosmologique... 106
— Les trois phases du naturalisme de Czolbe..... 521
**Watson.** — L'empirisme et la logique commune..... 630
**Wenn** (J.). — L'accord logique, etc..... 218
**Wundt** (W.). L'innervation centrale et la conscience..... 628
**Zimmermann.** — Kant et la philosophie positive..... 107

Coulommiers. — Typographie ALBERT PONSOT et P. BRODARD.

B
2
R4
t.1

Revue philosophique de la France et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY